

مركز دراسات الوحدة العربية



سلسلة حوارات المستقبل العربي (١)

الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي

(حوارات فكرية)

محمد عابد الجابري
هشام جعيط
رضوان السيد
وضاح شرارة
علي أومليل

حاورهم: عبد الإله بلقزيز

الإسـلام والحداثـة والاجتماع السياسي

(حوارات فكرية)



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة حوارات المستقبل العربي (١)

الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي

(حوارات فكرية)

محمد عابد الجابري
هشام جعيط
رضوان السيد
وضاح شرارة
علي أومليل

حاورهم: عبد الإله بلقزيز

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)/ محمد عابد الجابري . . .
[وآخ.]؛ حاورهم عبد الإله بلقزيز.

١٤٧ ص. ـ (سلسلة حوارات المستقبل العربي؛ ١)

ببليوغرافية: ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-450-20-X

١. الإسلام والسياسة. ٢. الحداثة. ٣. الفلسفة العربية. ٤. الاستشراق.
٥. علم الاجتماع السياسي. أ. الجابري، محمد عابد. ب. بلقزيز، عبد الإله
(محاور). ج. السلسلة.

301

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/ يونيو ٢٠٠٤

المحتويـــات

مقدمـــة

تتناول مادة هذا الكتاب جملةً من أهم القضايا الفكرية التي اشتغل عليها التأليف العربي المعاصر في العقود الثلاثة الأخيرة: الحداثة، الدولة والمجتمع، الديني والسياسي، الثقافي والمثقف، الاستشراق، الديمقراطية والاختلاف، الوحدة والانشقاق في التاريخ العربي، السيرة النبوية، العقل والعقلانية، الإصلاحية الإسلامية، الإحياء الإسلامي. . . الخ، ناهيك بأسئلة المنهج والكتابة واللغة والذات في ذلك التأليف: وخاصة لدى من جرت محاورتهم في المقابلات الخمس التي يحتويها هذا الكتاب.

تَجمَعُ بين الحوارات ـ على تبايُنٍ بين أصحابها في المنهج والاختصاص وتقنيات المقاربة والكتابة ـ جوامعُ عِدّة تبّرر ضمَّها إلى بعضها في كتاب. إنها تتناول ـ **أولاً** ـ موضوعاتٍ مترابطةً أو قُلْ تَنْتَسِجُ بينها صلاتُ وَصْلٍ وطَرْد مأْتاها طابعها الفكري، في المقام الأول، فالإشكاليات التي صيغت فيها تلك الموضوعات تالياً. وهي، إلى طبيعتها الفكرية، تنطوي ـ من وجه **ثان** ـ على نَفَسٍ فلسفي عُرِفَ به المفكرون الخمسة الذين أُجْرِيَتْ معهم المقابلات وإن كان أكثرُهم من ذوي اختصاص آخر (تاريخ، دراسات إسلامية، علم الاجتماع) لم يقطع صلتهم بالفلسفة. ثم إنها ـ **ثالثاً** ـ حوارات ساءلت أسماء من أهم رموز الفكر العربي اليوم ونصوصاً منْ أغنى ما أنتجه ذلك الفكر في ثلث القرن الأخير.

ولم يقع بمحض الصدفة أن قامت وشائجُ بين الحوارات هذه؛ بل كنت حريصاً ـ أثناء إعداد أسئلتها ـ على بناء جسورٍ بين موضوعاتها، وساعدني في ذلك أن جوامعَ ومشتَركاتٍ عديدةً بين نصوص هؤلاء المفكرين تسمح بمثل ذلك البناء. ولست أقصد ـ حين أقول الجوامِع والمشتَركات ـ أنها نصوص نَحَتْ في الرأي المنحى نفسَه أو تماهَتْ في الرؤية، وإنما قَصَدْتُ القولَ إنها خاضت في مسائلَ ليس يَعْسُر العثور على الرابط بينها. على أنني تَقَصَّدْتُ أيضاً أن تأخذ بعض الموضوعات مكانها في سائر تلك الحوارات حتى توفر الأجوبةُ مادةً أوفرَ عنها (أي الموضوعات)، وحتى

تَعْرِض تلك المادةُ على قارئها غناها: في اختلافها وفي تنوُّع مقارباتها ومنطلقاتها النظرية وفرضياتها التأسيسية والاستنتاجات. وهكذا، إذا كان لأحدٍ أن يَسْتَبْدِهَ سؤالاً من نحو: ما الذي يجمع بين فيلسوف ومؤرِّخ وباحث في الإسلاميات وعالم اجتماع؟، فإن في تضاعيف هذه الحوارات ما يرفع البداهة عن السؤال وما يقوم منه دليل على أن الواحد منها يأخذنا إلى الثاني أو يَرُدُّ إليه.

حاولتُ في هذه الحوارات أيضاً أن تأتيَ شاملةً وأن تأخذ مداها في استنطاق المادة الفكرية التي أنتجها من أجريتُ المقابلات معهم على محدودية معرفتي بتقنيات المقابلات. وربما سيلاحظ القارئ أن أسئلة المقابلات الخمس جَرَّبَتْ أن تُطِلَّ على معظم ما أَلَّفَه هؤلاء منذ بداية عقد السبعينيات وحتى مطلع هذا القرن. وقد أسعفني في مَسْعَايَ إلى ذلك معرفتي بنصوصهم منذ زمن (وقد أعدت قراءاتها جميعها تقريباً بين العام ٢٠٠٢ والعام ٢٠٠٣ تمهيداً للحوار). وإذا بَدَا في بعض أسئلة هذه المقابلات منزعٌ مني إلى محاكمة بعض أفكار أو أطروحات هؤلاء المفكرين، فقد شفع لي في ذلك حقي في النقد، ورأسمال الصداقة، فضلاً عن تَتَلْمُذِي لاثنين منهم. وأحسب أني سعيت في سبيل الانتصار الفكري لمساهماتهم التي يعتز بها الجميع والتي سَيُكْتَب عنها ـ حين يُكتب تاريخ الثقافة العربية المعاصرة بنزاهة وموضوعية ـ أنها كانت من أعمق مساهمات العقل العربي في العصر الحديث. وإذ اختار مركز دراسات الوحدة العربية أن ينشر هذه المقابلات الفكرية في كتاب ـ بعد أن نشرت في مجلته **المستقبل العربي** ـ فلإيمانه بالقيمة العلمية الرفيعة لإنتاج هؤلاء المفكرين.

عبد الإله بلقزيز

(١)
حوار مع محمد عابد الجابري(*)

ربما في الإنتاج الفكري لمحمد عابد الجابري ما يُغري باعتبار دوره في نقد العقل العربي نظيراً لدور إيمانويل كانت الفيلسوف الألماني في نقد العقل: المجرد فالأخلاقي فالجمالي. والجابري نقد العقل العربي في بنيته، تكوينه، ثم في بعده السياسي، وبعد ذلك في بعده الأخلاقي. في كل الأحوال طبق المنهج البنيوي، انتقد وفكك وأعاد التركيب. وفي نقده وعلى طول المدى دافع باستمرار عن العقل، وعن النقد.

كلما أصدر الجابري كتاباً أثار من الاهتمام ـ والنقد طبعاً ـ ما يفوق إصدارات غيره من المفكرين العرب المعاصرين. . . وأثار أيضاً شغفاً إلى معرفة موضوع كتابه التالي. بعد نقد العقل العربي السياسي تطلع القراء بانتظار نقد العقل الأخلاقي. . والآن يتطلعون إلى نقد العقل الجمالي. يهم الجابري هذا الجانب أو لا يهمه؟ الرد في هذه المقابلة ـ الحوار الذي أجراه مفكر عربي له مكانته الثقافية من خلال إنتاج غزير متنوع هو عبد الإله بلقزيز.

قليلون هم الذين تصل قاماتهم الفكرية ـ الفلسفية في هذا المجال في وطننا العربي إلى قامة الجابري. وهنا في الجابري المحاور روح العقلانية وغرضية التجديد، والاهتمام بالتراث كمجال لعمل الحداثة، والحداثة كمنهج لفهم التراث، هنا الجابري بشفافية من لا يرى حاجة للدفاع عن نفسه حتى وإن انُتقد. إنه ينتقد ويحترم، بل لعلهُ يحب أن ينتقد.

في هذه المقابلة الجابري وجهاً لوجه. . بلا حواجز ولا مسافات.

(*) نشر هذا الحوار في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٤، العدد ٢٧٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٢)، ص ٦ ـ ٢١. وتظهر الحوارات في هذا الكتاب طبقاً لتسلسل صدورها في مجلة **المستقبل العربي**.

نقد العقل العربي

▪ ***دكتور الجابري: لنبدأ من حيث انتهيتم في مشروعكم! . لماذا اخترتم أن تقفلوا مشروع «نقد العقل العربي» في جزئه الرابع «العقل الأخلاقي العربي»؟ لماذا لا تفكرون مثلاً في الاشتغال على «العقل العلمي» عند العرب؟***

الجابري: فعلاً، لم أكن أنوي أن أقفل سلسلة «نقد العقل العربي» بكتاب **العقل الأخلاقي العربي**، لأن هذا الكتاب نفسه لم يكن وارداً في المشروع عند بدايته، وقد شرحت هذا مراراً فلا داعي لتكرار القول فيه. يبقى القسم الثاني من السؤال، أعني لماذا لا نفكر في «العقل العلمي العربي» كما قلت. وأيضاً هناك من يطرح «العقل الجمالي»!

بطبيعة الحال أنا عذري معي في ما يتعلق بـ «العقل الجمالي»، إذ يمكن أن أقول إن اهتماماتي كانت دائماً نظرية أكثر منها «استيتيقية»، وإن كان من الممكن للمرء أن يتدارك ما ينقصه، لكن ليس بالإمكان العمل الآن في هذا المجال. أما في ما يخص العقل العلمي عند العرب، وبالضبط التفكير العلمي، فقد سبق أن كاتبني بعض الأصدقاء والقراء مقترحين علي إنجاز شيء في هذا المجال. وهذا يلح عليه بالخصوص الطلبة والباحثون العرب الذين يحضرون أطروحاتهم في مجال الفكر العلمي العربي. ولا شك في أن الباحث، عندما يقرأ مثلاً المدخل الذي صدرت به الطبعة التي أشرفت عليها من كتاب **الكليات في الطب** لابن رشد، سيجد في ما كتبت نواة لدراسة في تاريخ التفكير العلمي عند العرب في مجال الطب. ويمكن أن يستسهل بعض القراء هذا الأمر ويقولون ما دمت قد أنجزت ما أنجزت في تاريخ الفكر الطبي عند العرب، فقد يكون من المناسب متابعة الطريق. لكن لا بد من القول إن هذا المجال العلمي يحتاج بدوره إلى وقت كاف. ذلك أننا، من جهة، لسنا نتوفر لحد الآن على جميع الكتب العلمية العربية مطبوعة. لقد ظهرت بعض الكتب المهمة مثل تلك التي طبعها **مركز دراسات الوحدة العربية**، وهناك كتب أخرى يمكن الاعتماد عليها، غير أني أعتقد أن المسألة ليست سهلة بل هي تحتاج إلى جهد، وأعتقد أنني لست الآن مستعداً للقيام به.

والواقع أن التفكير العلمي ـ وأعني الناحية الإيبستيمولوجية لا الكشوف العلمية العربية التي كتب فيها بعض المستشرقين والأساتذة العرب ـ أقول إن إنجاز شيء في التفكير العلمي عند العرب، وهو لا يقل أهمية، وهو الذي يتصل باهتماماتي، لا أعتقد أن الوقت يسمح لي في الظروف الراهنة على الأقل بالعمل فيه.

■ عطفاً على الملاحظة التي أبديتها في بداية الحديث يخيل إليّ أن كتابك «العقل السياسي العربي» وأيضاً «العقل الأخلاقي العربي» لم يكونا جزءاً أصيلاً من مشروع «نقد العقل العربي»، بل جاءا في سياق حاجة معرفية وربما للرد على نقد وُجه لمقاربتك الإيبستيمولوجية. هذا ما نتبينه في «العقل السياسي العربي» على الأقل. ما رأيك؟

الجابري: أن أكتب من أجل الرد، أو أن أتحرك بدافع خارجي في ما قمت وأقوم به، هذا غير وارد. أنا لا تثيرني مثل هذه الأمور، وليست حافزاً للعمل. لا، الواقع أنني لما أنهيت كتاب **بنية العقل العربي** كتبت في الصفحة الأخيرة ـ كما تذكر ـ وقلت: الآن وقد قمت بـ «نقد العقل النظري العربي»... يبقى ما يسمى بـ «العقل العملي». وهذه سنة في التأليف الفلسفي كما تعلم، فبعد إنجاز العمل في العقل النظري يأتي العقل العملي. لقد طرحت هذا السؤال بدون أي التزام وبدون أن تكون لدي أية فكرة ولا أية نية لاستئناف العمل في العقل العربي والاشتغال في العقل العملي، أي السياسة والأخلاق. لكن الذي فاجأني هو أن بعض القراء أخذوا يسألون ناشر كتبي عن موعد صدور **العقل السياسي العربي**. هنا أحسست أن هناك حاجة إلى كتاب في الموضوع فانصرفت إليه. هذه هي الحقيقة. أما أن يكون اشتغالي في «العقل السياسي» عبارة عن رد فعل على ما قيل في الموضوع من بعض «النقاد» فهذا ما لا أستطيع قبوله بصورة من الصور. ولا شك في أن تكويني الفلسفي يجعلني أتذكر أن معالجة العقل النظري يتلوه غالباً في التأليف الفلسفي النظر في «العقل العملي».

■ إذاً يمكن أن نقول إن المشروع انطلق من التفكير بنيوياً في حركة العقل العربي على هذا السياق: التكوين، ثم البنية، ثم تطور من ثنائية العقل النظري إلى ثنائية العقل العملي. لقد قدمت مقارباتك الإيبستيمولوجية للفكر العربي الوسيط والحديث مساهمة معرفية بالغة الثراء والأهمية في ميدان الدراسات التراثية والفكرية الحديثة بمقدار ما فتحت أمام الدارسين آفاقاً رحبة في النظر إلى هذا الميدان وفي صوغ الأسئلة الإشكالية حوله. ولا نتزيد إن قلنا إنها كانت مساهمة رائدة بل المساهمة الرائدة في تجديد أدوات النظر في مسألة التراث وعلاقتنا به. ومع ذلك، ألا تشعر، د. الجابري، أن هذه المقاربة المتوسلة إلى هدفها بأدوات التحليل الإيبستيمولوجي قادتك أحياناً، وربما بشكل غير مقصود، إلى إنتاج أحكام قاسية في حق العقل العربي الوسيط والحديث من قبيل نعته بأنه «عقل بياني»، قياسي ونصي، ومن قبيل القول إنه يتعامل مع الممكنات الذهنية على أنها ممكنات واقعية كما نقرأ ذلك في كتابيك «الخطاب العربي المعاصر»، و«بنية العقل العربي»، علماً بأن مثل هذه الأحكام لا تستقيم حين عرض الأفكار التي تحدثتم عنها على محكمة التاريخ الموضوعي، في سياقاته وملابساته وحتى ملابسات التعبير عن هذه الأفكار نفسها؟

الجابري: أعتقد انني قد نبهت إلى هذا اللبس، أو ما يمكن أن نسميه باللبس،

في **الخطاب العربي المعاصر**، حينما أشرت إلى أنني لا أحاكم الأطروحات أو الأفكار. فأنا نفسي قد انخرطت فيها، وقد أكون متمسكاً بها إلى الآن، لكنني أتناول بالنقد طريقة عرضنا لهذه الأفكار، وهي كما تعلم طريقة ايديولوجية، وهي الطريقة ذاتها التي كانت سائدة في الخطاب عالمياً، الماركسي منه والليبرالي والسلفي الدعوي، في الستينيات والسبعينيات. منذ الخمسينيات وأنا أتعرف على هذه التيارات. وبخصوص الماركسية يمكن أن أقول إني قرأت مؤلفات ماركس كلها وكثيراً من مؤلفات إنغلز ولينين، وبصفتي جامعياً، طالباً أو أستاذاً، فقد كنت أقرأ للفلاسفة كماركس أو غيره وأقرأ أيضاً ما كتب ضدهم من المنشقين عنهم أو خصومهم الأصليين، كنت أفعل ذلك على مستوى يمكن وصفه بأنه أكاديمي، كنت أفصل فيه ما بين الايديولوجي الذي يستهلك ويوظف حزبياً في المنظمات الشيوعية وما منه ينتمي إلى التحليل العلمي. كنت أتوفر على هذا النوع من التكوين الذي رافقني منذ البداية، أعني منذ أواسط الخمسينيات. ولذلك فعندما جئت في أواخر السبعينيات لأكتب **الخطاب العربي المعاصر**، مع الهبّة الإيبستيمولوجية التي انتشرت في فرنسا والتي كانت نقداً للايديولوجيا، في هذا الظرف إذاً سهل علي أن أرى **أن الأحكام الايديولوجية التي ننطق بها قضايانا العربية وغيرها هي خطابات مهزوزة... الخ. فالأحكام التي أصدرتها ليست في الحقيقة أحكاماً قاسية، لأن الحكم القاسي هو الذي لا يقبل المضمون أو يرفض الشكل والمضمون في آن واحد**. أما بالنسبة إلي فالمضمون أقبله ويمكن أن أقول إني منخرط في قضاياه، لكن الطريقة التي يقرر بها هذا المضمون طريقة ايديولوجية سافرة، وهي التي انتقدت.

ومهما يكن فأنا لا أبرئ نفسي، فكل من يمارس النقد يصدر أحكاماً. والنقد هو بالتعريف إصدار حكم، حكم بالصحة أو بعدمها. وأن يكون هذا الحكم قاسياً أو غير قاس فهذه مسألة تقبل النقاش. وفي نظري إن كنت قاسياً فقد كنت قاسياً كذلك على نفسي، ولم يكن لي خصوم مباشرون اتهمهم بهذا الخطاب وأبرئ آخرين، كان نقداً للأنا الجمعي، نقداً لشيء أرى وجهي فيه كما يرى الإنسان وجهه في المرآة. وفي هذا المجال يمكن أن يشعر بعض القراء أن هناك فيما كتبت حدة وقساوة خصوصاً إذا أخذنا بالاعتبار أنه لأول مرة يظهر هذا النوع من النقد، ويظهر بهذا النوع من العنف أو الجرأة. كذلك في ما يتعلق بالعقل العربي والتفكير العلمي العربي الوسطوي، الفقهي وغيره، كنت مضطراً أمام المعطيات التي أمامي إلى أن أرى **العقل البياني العربي قد حصر مهمته كلها تقريباً في استثمار الألفاظ سواء في الفقه أو النحو أو البلاغة أو التفسير، فالبيان هو بالتعريف بيان ما في النص. فعندما نحصر التفكر في النص، فالنص مهما كان نوعه، وما دام بلغة البشر، فهو محدود بحدود تلك**

اللغة. هذه ملاحظة أساسية يجب أخذها بعين الاعتبار عند مناقشة هذا النوع من الأحكام التي أصدرتها في هذا المجال. فمهمة الفقيه كانت بتعبير الأصوليين أنفسهم تنحصر في استثمار الأحكام من الألفاظ. واستثمار الأحكام من الألفاظ عملية محدودة بطبيعتها لأن الألفاظ محدودة وما يمكن أن تتحمله من المعاني محدود، وبالتالي فالفقه ولد مكتملاً مثله مثل النحو. كان من المعقول والمفهوم أن يولد النحو مكتملاً نظراً لطبيعة موضوعه وهو لغة العرب وهي محدودة، وما دام الهدف هو سد الباب أمام الدخيل والمحافظة على لغة القرآن كما هي. أما في الفقه، ومهمته التشريع للحياة العملية وهي متطورة بطبيعتها من زمان إلى آخر وتختلف من مكان إلى آخر، **فحصر الاجتهاد والاستنباط في استثمار الألفاظ معناه إدخال الحياة كلها في مدلول لفظ من الألفاظ**، واللفظ مهما كان فهو إنما يعكس البيئة التي «يعيش» فيها، البيئة العربية المحدودة كما كانت زمن النبوة.

التأويـل البياني الكلامـي والتأويـل العرفانـي

▪ ***ولكنك انتصرت للتأويل البياني الكلامي على التأويل العرفاني، في حين أن التأويل البياني لا يخرج عن حدود النص؟***

الجابري: كنت أتكلم عن البيان في الفقه. أما العرفان فهو لا يمارس التأويل في الفقه بل يمارسه في العقيدة. والعرفان بالشكل الذي ظهر به في الثقافة العربية عند الباطنية والإسماعيلية، وكذا عند الإمامية، تجاوز نطاق التأويل البياني إلى نطاق التضمين، تضمين النص معاني مستقاة من فلسفة جاهزة هي الفلسفة الدينية الهرمسية، أو من ايديولوجيا حركة من الحركات السياسية. فهنا أيضاً استثمار للألفاظ بشكل معكوس، أي بدلاً من استخراج المعنى من اللفظ بالتقيد بمجاله التداولي الأصلي، وهو بالنسبة إلى القرآن زمن النبوة ومعهود العرب آنذاك كما يفعل البياني، بدلاً من ذلك يعمد العرفاني إلى تضمين اللفظ كل ما يريد عن طريق المماثلة، ومعلوم أن أوجه التماثل بين الأشياء لا حصر لها. والتماثل كما شرحت ذلك في موضعه لا يفيد التشابه بين الأشياء وإنما يفيد التشابه في العلاقة بينها. وبقطع النظر عن هذا فإن التأويل في الحالتين هو من الناحية الإبستيمولوجية عملية واحدة: استثمار للألفاظ. التأويل البياني يستخرج «الكنز» كله من اللفظ، والتأويل العرفاني يأتي بالمعادن جاهزة ويضمنها في اللفظ.

▪ ***أنا أقصد أنه في لحظات من تطور الفكر العربي الإسلامي الوسيط كان الدفاع عن اللفظ أو النص معركة فكرية حقيقية ضد تيارات معينة!***

الجابري: نعم، هذا في وقتها، ولكن لماذا يطلب مني أن أنخرط فيها الآن؟

■ ***أنت دافعت عن ظاهرية ابن حزم؟***

الجابري: نعم، ولكن ظاهرية ابن حزم شيء آخر. ليست هي ظاهرية ضد العرفان فقط، بل ظاهرية ضد القياس ككل، ضد التأويل ككل. المصطلح هنا، أعني «ظاهرية»، لفظ يقال باشتراك كما يقول القدماء، أي يقال على شيئين مختلفين. أما فكر ابن حزم فهو في الحقيقة فكر علمي يصطنع المنهج البرهاني أي القياس الأرسطي: مقدمات فنتائج. نعم هو يضع من بين مقدماته مقدمة دينية، وهذا مشروع، فهو يتحرك في مجال الدين سواء في الفقه أو في العقيدة. ومن كانت «ظاهريته» محصورة في النص، فلا بد فيها من مقدمة دينية أي نص يؤخذ في معناه الظاهر من غير تأويل. أما ما ليس فيه نص فلا يدخل في ظاهريته، لأن انعدام النص معناه انعدام المقدمة الدينية في قياساته وهي ضرورية. ومن هنا كان ما ليس فيه نص بالتحريم أو بالتحليل هو كله مباحاً. فإذا خرجنا إلى منطقة المباح خرجنا من «الظاهرية» إلى حكم العقل. إن الظاهرية تكون قيداً حينما يتخذ الفقيه من النص المرجع الأول والأخير في كل ما يحلل ويحرم، هو أي الفقيه. وبالتالي يحلل أو يحرم ما ليس فيه نص. وهذا عند ابن حزم، وعند كثيرين غيره ممن يرفضون القياس الفقهي، لا يعقل.

■ ***الحقيقة أن كلامكم يتصل بمسألة على درجة من الأهمية في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط وهي معركة النص ومعركة التأويل. يخيل إليّ أنه حصل تحالف أحياناً بين كل لحظات الفكر الإسلامي السني من موقع بياني أو برهاني في مواجهة ما يمكن أن نسميه انفلات التأويل من كل عقال. فنحن نجد أن هناك قاسماً مشتركاً بين الغزالي وابن رشد في الدفاع عن مفهوم للتأويل ترتبط فيه الدلالة بممكنات اللفظ في دائرة البلاغة العربية، باعتبار التأويل كما يقول ابن رشد هو «إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل ذلك بعادة العرب في التجوز»، كما قال.***

الجابري: هذا راجع إلى أن التعامل هنا ليس مع نص بشري بل مع نص مقدس. فإذا خرجنا عن قدسية النص يبقى التأويل غير ذي موضوع، إذ يمكنك حينئذ أن تقول ما شئت، أو أن تفهم ما شئت كما هو الحال في القصيدة الشعرية مثلاً، أو في اللوحة الفنية. لكن إذا تقيدنا بقدسية النص واتخذناه مرجعاً وموضوعاً للفهم فحينئذ نحن مقيدون بحدود النص، حدوده اللغوية حتى لا نخرج عن مقاصده. لأن المفروض أن النص المقدس جاء ليخاطب أناساً ليفهموه، ولذلك فكما جاء بلغتهم جاء أيضاً على معهودهم، كما يقول الشاطبي الذي تقوم فكرته كلها على هذا الأساس. القرآن خطاب إلهي جاء لبشر بلغة أناس معينين، فمقاصده كلها

محصورة في ما تعطيه لنا هذه اللغة حسب معهود العرب، حسب ما يفهمونه هم منه. فيجب أن لا نحمل هذه اللغة، أعني النص، أشياء ليست فيها كما يفعل الباطنية.

وإذاً فمسألة الانفلات أو عدم الانفلات لا تكون مشروعة في نظري إذا كان الأمر يتعلق بتأويل نص بشري: شعرياً كان، أو أياً كان. هنا للمؤول الحرية الكاملة، تقريباً. لكن عندما يتعلق الأمر بنص مقدس فأمامك حدود إذا تجاوزتها ستمس هذه القدسية. وهذا ما يجمع في النهاية الغزالي وابن رشد وأمثالهم تحت مظلة الإسلام. **أما في ما يتعلق بالمسيحية مثلاً أو باليهودية فالتأويل عندهم فيه حرية أكبر. لأن النص عندهم ليس كلاماً إلهياً كما هو القرآن عند المسلمين، بل هو نصوص مروية، والصحة فيها لا تتجاوز صحة الحديث الضعيف عندنا في أحسن الأحوال.** وقد بينت الدراسات الحديثة أن التوراة جمعت من مرويات الأدب الشعبي بعد النبي موسى بمدة طويلة، أما الأناجيل فهي أناجيل آباء الكنيسة، وهي تستمد قدسيتها من قدسية هؤلاء الآباء.

▪ ***سأظل في هذا الموضوع وأشير إلى أنه مع حرصك الشديد على تحري الموضوعية والنزاهة العلمية في تحليل نصوص التراث العربي الوسيط وتفادي التحزب والتمذهب لأيّ من تيارات ذلك الفكر، وحذرت في غير موضع من مغبة السقوط في التحزب والانتصار لطرف دون آخر في الصراع الذي جرى حول قضايا عديدة، أقول مع هذا الحرص كله يؤخذ عليك من قبل كثيرين الجنوح إلى إبداء بعض الخروج عن شرائط النظرة الوضعية للتراث وإنتاج نظرة معيارية نقيض، وذلك حينما يتعلق الأمر بمجال اللامعقول: العرفان الشيعي والصوفي. عندها يبدو على كتابتك وكأنها تنتقل من التحليل إلى المحاكمة على مثال مرجعي، على معيار!***

الجابري: هذا صحيح، وهو شيء صرحت به مراراً وأكدته. فنقد العقل يعني في ذات الوقت إبعاد اللاعقل، لأنه **لا يمكن للإنسان أن يمارس نقد العقل وهو يعترف بشيء غير العقل**. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اللامعقول الذي انتقدته أو رفضته وانحزت إلى العقلانية ضده ليس هو اللامعقول كما يمارس في الأدب والفن أو في الحياة العامة، لا. لست ضد هذا النوع، وإنما أنتقد اللامعقول كما تفسر به النصوص الدينية. فهو لامعقول كان موجوداً وجاهزاً قبل الإسلام عند التيارات العرفانية المعروفة فجاءت بعض الحركات السياسية فتبنته كايديولوجيا ضد الوضع القائم، وألبسته لباساً نصياً إسلامياً عن طريق التأويل كما سبق القول.

هذا ما يغفله كثيرون ممن يطرحون هذا الموضوع. هم لم يتبينوا، أو لم يريدوا أن يتبينوا، هذا الفرق، خصوصاً عندما يقولون إنك تهمل الفن. هم يعتقدون أنني

عندما أنتقد اللامعقول فكأنني أرفض الفن! والفن شيء آخر. أنا أتكلم عن اللامعقول في دائرة الميتافيزيقا والتصورات الدينية التي كانت تريد أن تعطي للنص مضموناً خارج المجال التداولي الخاص به، وذلك بدوافع سياسية. فإذا حصرنا الأمر في هذا المجال، فأعتقد أن هذا الانتقاد يصبح غير ذي موضوع. **أنا لا أنكر اللامعقول كمتخيل أدبي أو فني. بالعكس، البيان فيه لامعقول باعتباره فناً في القول، باعتباره مجازاً واستعارة. . . الخ.** أنت تذكر أني فصلت في **تكوين العقل العربي** بين «المعقول الديني» و«اللامعقول العقلي». وهذا اللامعقول العقلي ينتجه عقل فلسفي راق ليكون عوضاً عن تصور ديني آخر.

■ ***المعقول الديني عندكم هو محصلة التداخل بين البيان والبرهان، واللامعقول العقلي هو محصلة التداخل بين البرهان والعرفان؟***

الجابري: نعم، بمعنى استعمال البرهان لتأييد البيان، أو لتأييد العرفان.

■ ***أنتم، دكتور الجابري، لكم خلفية سياسية ونضالية مزودة بحس تاريخي مرهف وأتصور أنه لو طرحتم مسائل التصوف أو الفكر السلفي الحديث من زاوية سوسيولوجيا المعرفة لكان إنصافكم لهذه المقالات أكبر وأوضح. وأنتم تعرفون أن التصوف لعب أدواراً تاريخية في ظل الانهيارات التي شهدتها الإمبراطورية الإسلامية، والحركة السلفية كانت حركة ممانعة قوية ضد الغزو الأجنبي وضد الانحراف الداخلي الذي حصل، فبالتأكيد كنتم ستنتجون نظرة أكثر إنصافاً تحقق الموازنة الضرورية ما بين حاجتنا إلى نقد إيبستيمولوجي للمعرفة وحاجتنا إلى تفهم شروط إنتاج تلك المعرفة وتعيين الوظائف التاريخية التي لعبتها، حتى وهي تستثمر اللامعقول أو الأسطورة أو الخرافة أو غير ذلك.***

الجابري: الواقع أن المسألة ترجع كلها إلى الكلمة التي نطقت بها في نهاية تدخلك. أعني «التفهم»! في نظري، وهذا قلته مراراً: **يجب أن نفصل بين تفسير التاريخ من أجل تغيير ما هو موجود أو من أجل المحافظة عليه، وبين النقد الايبستيمولوجي للمعرفة. ففي النقد الايبستيمولوجي نحن نغض النظر عن مبررات النص أو المعنى أو المبادئ. . . الخ.** في النقد الايبستيمولوجي نحن في دائرة المحاكمة العقلية للقول، للمعرفة. أما أن يكون لهذه المعرفة مضمون نؤيده أو لا نؤيده، أما أن يكون لها دور إيجابي أو غير إيجابي في المجتمع وفي حركة التاريخ، فهذا شيء آخر. هناك فرق ما بين تفسير التاريخ وبين نقد المعرفة بالتاريخ. فسوسيولوجية المعرفة تقع على طرف آخر من الايبستيمولوجيا، هي تفسير الايبستيمولوجي بالمجتمعي. أما الايبستيمولوجيا فهي تفسير الايبستيمولوجي بالعلمي، بالعقل.

■ ***خياركم المنهجي والمعرفي هذا مفهوم جداً في سياقه التاريخي، لأن بيئة التفكير كان يطغى عليها، كما أشرتم في البداية، نزوع ايديولوجي صريح، وكانت تطرح جانباً كل الأدوات العلمية الأخرى التي يمكن أن نسبره بها باعتماد طريقة أخرى. غير أنه يبدو أنكم أوغلتم قليلاً في شد العصا من الطرف الآخر لتحقيق التوازن، الأمر الذي ترك انطباعاً لدى كثيرين بأن النتائج التي توصلتم إليها في هذه الأبحاث كانت قاسية في حق بعض لحظات المعرفة. أنا هنا مثل محامي الشيطان! قرأت كثيراً، هناك نصوص ذهبت إلى حد اتهامك بإنتاج مقالة تنتصر للسنة ضد الشيعة!***

الجابري: هذا شيء أعرفه، وكنت توقعته وأنا أكتب، أي قبل أن يصدر كتابيّ **تكوين العقل العربي**، ثم **بنية العقل العربي**. لقد نبهت في هذين الكتابين إلى هذه المسألة وقلت في فقرة لا أتذكر الآن موقعها، قلت ما معناه: أنا نشأت وأعيش في مجتمع خال من الطائفية، ولا تحضر الطائفية في ذهني نهائياً، ولكنني لا أستطيع أن أجعل من يعيش في مجتمع طائفي لا يتهمني بالتحيز لجهة دون أخرى.

■ ***وما توقعته هو ما حصل!***

الجابري: نعم. ولكن موقفي بالنسبة إلى الشيعة لم يكن أبداً موقفاً متحيزاً. بل لقد بررت في كتابي **العقل السياسي العربي** مبادئ الفكر الشيعي غير العقلانية مثل الرجعة والوصية والمهدية... الخ. تبريراً معقولاً موضوعياً، من زاوية السيكولوجيا وسوسيولوجية المعرفة، تبريراً أقوى في نظري من أي تبرير آخر، بما في ذلك التبريرات التي قرأتها في كتب كبار المفكرين الشيعة. وأيضا أبرزت الطابع الثوري في الحركات الشيعية ولخصت الفرق بينها وبين الحركات السنية في كون الشيعة كانت دوماً معارضة تسعى إلى التغيير، وكانت تعبر بصورة أو أخرى عن شعور أوسع الجماهير، ولكن ما أخذته عليها هو أنها تبنت مذاهب فلسفية ونظرية لاعقلانية، فجنّدت الجماهير على أساس أطروحات لاعقلانية، هذا بينما تبنت الحركات السنية اتجاهاً عقلانياً في التفكير، ولكنها بالمقابل ناصرت الاستبداد وبررته.

القطيعة الايبستيمولوجية بين المشرق والمغرب

■ ***أثار استعمالك لمفهوم القطيعة الايبستيمولوجية في «نحن والتراث»، وخاصة ذهابك إلى الافتراض بأن الفلسفة في الأندلس والمغرب قد أنجزت هذه القطيعة مع نظيرتها في المشرق، أثار ذلك ضجة كبرى قام عليها ركام من النقد، افتعل بعضهم فرضية اعتصابك للمغرب على المشرق سبيلاً إلى الرد على أطروحتك. بعيداً عن هذه الضجة الايديولوجية هل يجوز علمياً، وأنت أكثر الباحثين العرب عناية بفلسفة***

العلوم، هل يجوز علمياً تفعيل مفهوم القطيعة الابيستيمولوجية في تعيين الفواصل والتمايزات بين الفلسفة في المغرب والأندلس والفلسفة في المشرق، والحال إنهما تنهلان من ذات المرجعية وينتظمهما نفس الابيستيمي الإسلامي؟

الجابري: لقد سبق أن شرحت هذه المسألة غير مرة. لقد أكدت مراراً أن استعمالي لمفهوم القطيعة الابيستيمولوجية هو استعمال إجرائي لا غير. أعني أن الهدف منه ليس ما يفهم منه لذاته بل ما يثيره من أسئلة ويفتحه من آفاق أمام الباحث. فالإجرائية هي أنك تعرّف شيئاً تعريفاً معيناً من أجل الوصول بواسطته إلى نتائج معينة تعبر عن الحقيقة الموضوعية أو المنطقية أو التاريخية... وقد توصلت بفضل هذا المفهوم إلى نتائج مهمة في نظري: إن هذه الردود والنقاشات ما كانت لتكون ولا لتبرز لولا استعمال هذا المفهوم.

▪ ***كسرت اطمئناناً كان سائداً!***

الجابري: بالنسبة إلى المسألة إذا قسناها من زاوية النجاح وعدمه فأنا ناجح في ما قصدته. أولاً استطعت أن أعزل ابن رشد عن ابن سينا والغزالي... الخ، ثانياً زعزعت اعتقاداً كان سائداً ومؤداه أن الفلسفة في المغرب والأندلس كانت مجرد ذيل للفلسفة في المشرق، فلسفة الفارابي وابن سينا! هذا في حين أنها كانت بداية جديدة أخرى.

هذا من الناحية الإجرائية، أما من الناحية العلمية أثير موضوع مشروعية استعمال مفاهيم ننقلها من هنا إلى هناك... الخ، هذا كله في النهاية كلام مقرون بوقته. والحقيقة أن العلوم كلها متلاحمة. ليس هناك مفهوم إلا وينقل من منبته الأصلي إلى قطاعات معرفية أخرى. الآن أنت لا شك سمعت أنه عقدت ندوات بعنوان «الرأسمال الرمزي» واليوم يتحدثون عن «الرأسمال الفكري» أو «المعرفي»، هناك مفاهيم وعبارات منقولة من مجال إلى مجال. أمس فقط استمعت إلى حوار تليفزيوني سأل فيه صحفي هذا السؤال: «ما هو فضل القيمة في العمل الفلسطيني الآن»؟. فهذه مفاهيم اقتصادية تستعمل الآن في مجالات بعيدة عن الاقتصاد! هناك أيضاً مفهوم «التسويق» الذي يستعمل اليوم بكثرة خارج مجال التجارة... الخ. **المفاهيم والمصطلحات في الثقافة المعاصرة، كما في الثقافات القديمة، من خواصها أنها «تسافر». فالمفهوم عندما تكون له قيمة معينة، أي قيمة تعبيرية متميزة في زمن معين،** فهو ينقل أو يُرحّل من مجال إلى آخر، هو يحتفظ بمعناه الأصلي أو بقسم منه ويأخذ أيضاً جزءاً من معناه من المجال الذي ينقل إليه. فعندما قال باشلار بالقطيعة الابيستيمولوجية في تاريخ الفيزياء فهو يعني أنه كان هناك فكر أرسطي ومفاهيم خاصة بهذا الفكر وقع التخلي عن بعضها مع غاليليو، وتم التخلص من الباقي مع علماء

آخرين ساروا على نهج غاليليو. الطبيعة لم تتغير وإنما الذي تغير ويتغير هو فهمنا لها باستعمال مفاهيم أخرى. كذلك عندما أخذ ألتوسير مفهوم القطيعة من باشلار واستعمله للفصل في فكر ماركس بين مرحلتين، مرحلة الشباب ونقد الايديولوجية الألمانية، هذا النقد الذي كان هو نفسه مطبوعاً بالطابع الايديولوجي، ومرحلة تحليل النظام الرأسمالي في كتابه **رأس المال** تحليلاً موضوعياً علمياً رياضياً، عندما فعل ألتوسير ذلك أبرز الفرق بين المرحلتين باستعمال مفهوم القطيعة كمفهوم إجرائي. أما الموضوع وهو ماركس فقد ظل هو هو، ولم يكن المقصود الانتقاص من ماركس المرحلة الأولى، ولا التعصب للمرحلة الثانية على حساب المرحلة الأولى، فالكل هو ماركس. وشيوعية **البيان الشيوعي** ١٩٤٨ زمن «الايديولوجية الألمانية» هي الشيوعية التي سادت في فكره طول حياته. الفرق الوحيد هو أنه في «الايديولوجية الألمانية» تكلم خطاباً ايديولوجياً بينما تعامل في **رأس المال** مع موضوعه تعاملاً موضوعياً علمياً.

وبالمثل فابن سينا والغزالي كانا يوظفان الفلسفة في ظروف محلية سياسية شرحتها مراراً. أما ابن رشد فهو لم يستعمل الفلسفة في قضايا سياسية بل أخذ نصوص أرسطو وحاول فهمها كما هي بواسطة أرسطو نفسه، وبقطع النظر عن أي اعتبار سياسي. هو حاول أن يقيم بينه وبين النص الأرسطي علاقة معرفية محضاً. هذا في حين أن الغزالي تعامل مع الفلسفة تعاملاً سياسياً منذ اللحظة الأولى، فكتب **تهافت الفلاسفة** من أجل الكشف عن «فضائح الباطنية» وبيان صواب العقيدة الأشعرية، عقيدة النظام السياسي الذي جنده لهذا الغرض. وابن سينا نفسه يقول إن الفلسفة الأرسطية ليست هي الحقيقة ويقول صراحة إن «الحق الذي لا مجمجة فيه» هو ما سماه بـ «الحكمة المشرقية»، ويقصد حكمة الفرس في النهاية، أي الفلسفة الإشراقية. هذا الجانب الايديولوجي التوظيفي الإسماعيلي السياسي للفلسفة، هو الذي كان يحكم الفلسفة في المشرق، بينما هي عند ابن رشد، وعند ابن باجة أيضاً، كانت بعيدة عن مثل هذا التوظيف. إن العلاقة بين ابن رشد ونصوص أرسطو أشبه شيء بالعلاقة بين غاليليو والطبيعة. العلاقة بين أرسطو والطبيعة كان فيها جانب ايديولوجي لأنها تخدم فلسفته، أما غاليليو فلم تكن لديه فلسفة يفهم بها الكون كما كان الشأن عند أرسطو، بل كان رجل علم يلاحظ ويجرب. وإذا كان غاليليو قد قطع مع أرسطو فبنفس المفهوم، وبنفس المعنى نقول إن ابن رشد قطع مع ابن سينا.

لكن في نهاية الأمر نحن نتعامل مع القطيعة على المستوى الايبستيمولوجي. أما على المستوى الثقافي فجميعهم، أعني ابن سينا والغزالي وابن رشد... الخ، كلهم يقعون داخل ثقافة واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية.

■ ***ألا تشعرون وأنتم على اتصال مباشر بالنص الرشدي أن ابن رشد، وعلى الرغم من نجاحه المبهر في تمثل واستيعاب الأرسطية، أجبر كما أجبر سلفه ابن سينا والفارابي. . . الخ على تقديم بعض التنازلات في مواجهة الهجمة الأشعرية التي دشنها أبو حامد الغزالي بتكفيره للفلاسفة. . . الخ؟ بدليل أن ابن رشد مثلاً رد في «فصل المقال» رداً فقهياً وأنتج مرافعة رائعة عن الفلسفة ولكن من منظور فقهي؟ ألم يكن هذا شكلاً من أشكال لا أقول التنازل وإنما التعاطي اليقظ والواقعي مع المعركة التي كانت قائمة؟***

الجابري: ما يميز ابن رشد حقيقة عن ابن سينا أو الغزالي أو الفارابي هو ما سبق أن أبرزته في كثير من المناسبات وهو أنه كان يجمع بين المعرفة العلمية والفلسفية والمعرفة بالشريعة والفقه. لم يكن ابن سينا مختصاً في الفقه ولا في الشريعة على العموم، والفارابي أيضاً، ونحن نعرف أنه تعلم اللغة العربية متأخراً أي بعد أن درس المنطق والفلسفة في حران. أما الغزالي الفقيه الأصولي المختص فهو لم يدرس الفلسفة إلا في كتب ابن سينا وبهدف الرد على ابن سينا، حاكمه بالعقيدة الأشعرية، وابن سينا شيعي إمامي. ففي المشرق كان الأمر هكذا: إما أن يكون المرء مختصاً في العلوم الشرعية وإما أن يكون مختصاً في العلوم القديمة. أما الشخص الذي عرف التراث العربي الإسلامي في أصوله ومظانه معرفة متخصصة، والتراث العلمي الفلسفي اليوناني في أصوله ومظانه معرفة متخصصة كذلك، فهو ابن رشد وحده. ولذلك فهو عندما رأى الغزالي يهاجم الفلاسفة ويحكم عليهم باسم الفقه والدين فهو كفقيه أقوى أن يرد عليه ويجادله باسم الفقه والدين من أن يرد عليه باسم الفلسفة. هذه هي الجدة، وهذا هو جانب القوة عنده.

■ ***معنى ذلك أن اختياره كان اختياراً واعياً، وأنه لم يستدرج؟***

الجابري: لا، لم يستدرج. أبداً، كان يعرف ما يفعل. كيف يمكن الرد على الفقيه بالفلسفة، هذا غير معقول. وإنما الرد على الفقيه يجب أن يكون بالفقه، تماماً مثلما أن الرد على الفيلسوف بالفقه غير معقول، بل الرد عليه يجب أن يكون بالفلسفة. هو يرد على الغزالي فلسفياً في **تهافت التهافت** لا ليكذب الفقه بل ليكذب فهم الغزالي للفلسفة وتأويله لقضاياها. أما في **فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة** حيث يناقش الأشعرية فهو يناقشهم من داخل الدين لا من خارجه. ولم يكن متعصباً لمذهب إسلامي معين بل كان يستعمل عقله ويجتهد. فمالكيته كانت مالكية متفتحة محايدة، وكتابه الفقهي **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** يتناول فقه المذاهب الأربعة، كثيراً ما رجح اختيار مذهب غير مذهب مالك في قضايا معينة.

وأكثر من هذا فابن سينا والفارابي يريان أن مصدر الدين هو الإلهام والإشراق والفيض، فهما يفسران الدين تفسيراً مذهبياً، والغزالي يرجع الدين إلى المعرفة الصوفية . . . الخ . أما ابن رشد فهو لا يفسر الدين من داخل مذهب معين في الدين، بل هو ينظر إلى الدين في وظيفته الاجتماعية أي من خلال الغاية والمقاصد. فالدين عنده ضرورة اجتماعية لأنه لا يمكن تنظيم المجتمع بدون شرع، بدون قانون يحترمه الجميع. والبرهان على الدين وصحة النبوة لا يرجع فيه إلى «الفيض» وقوة «الخيال» كما فعل الفارابي وابن سينا، بل يرجع فيه إلى الحقائق الموضوعية. هو يرى أنه كان هناك في التاريخ أنبياء كما كان هناك فلاسفة. فكما أننا نقطع بوجود الفلاسفة من خلال آرائهم التي وصلتنا بالتواتر عنهم أو من خلال كتبهم، فكذلك يجب أن نقطع بوجود الأنبياء من خلال ما وصلنا بالتواتر عنهم وأيضاً من الشرائع الحسنة التي جاؤوا بها وهي لصالح انتظام أمر الناس.

ابن رشد وابن خلدون والشاطبي وابن تيمية

■ ***عنايتك بابن رشد أصيلة ومميزة وهي مفيدة جداً. وفي الفترة الأخيرة عكفتم على إعادة تصويب النص الرشدي وتمكين القارئ من أمثل طريقة لقراءته معززة بتذييلات زودت النص بشرائط القراءة، فضلاً عن المقدمات التحليلية التي صاحبت كل نص من هذه النصوص، ونحن ما زلنا ننتظر وعدكم بالاعتناء بـ«بداية المجتهد». ولكن السؤال وأعتقد أنه خامر كثيرين: ألا تستحق لحظات أشرتم إليها بقوة في مناسبات مختلفة أن يعتنى بها أيضاً: مثل ابن خلدون والشاطبي، هلا أفسحتم لمثل هذه النصوص مساحة من اهتمامكم؟***

الجابري: في ما يخص **بداية المجتهد** لابن رشد كنت أنوي فعلاً نشر طبعة جديدة ضمن مشروع أعمال ابن رشد الأصلية الذي رعاه مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، وكانت الطبعات التي كنت أتوفر عليها في ذلك الوقت طبعات قديمة، خالية من تجهيزات للقراءة ومن أية شروح . . . الخ . ولكن عندما بدأت أفكر في الأمر بصفة جدية كان علي أن أبحث عن جمع الطبعات الموجودة حتى لا أكرر ما هو موجود. وفعلاً عثرت على طبعة حديثة لم أكن أعرفها من قبل، وهي من أربعة أجزاء، تستوفي الشروط العلمية في التحقيق ومجهزة بالشروح والتعليقات. فكفى الله المؤمنين القتال.

أما بالنسبة إلى **مقدمة ابن خلدون**، فالأمر يختلف. لقد اقترح علي مراراً إعداد طبعة جديدة تتجاوز الطبعات الموجودة. وكنت أنا نفسي أشعر بهذه الحاجة. ذلك أنه حتى طبعة علي عبد الواحد وافي التي هي أكمل الطبعات وأرقاها وأحدثها تشتمل

على هنات، وتعاليقه فيها كثير من التجاوز والتنويه «الزائد عن اللزوم»، فيها كثير من المبالغة التي تخرج عن نطاق العمل العلمي. وهذا ما لاحظته عندما كنت أعد رسالتي للدكتوراه في أواخر الستينيات. ولكن إعادة تحقيق **المقدمة** بالنسبة إلى عمل ليست له نفس الأولوية التي لمسائل أخرى. هذا فضلاً عن أن ما يمكن أن أخرج به من مثل هذا العمل لن يغير في نظري ما سبق أن كتبته عن ابن خلدون في رسالتي **العصبية والدولة** والدراسات الأخرى التي نشرت في **نحن والتراث**. أعتقد أنني لن أتجاوز نفسي في هذا العمل.

يبقى جانب المخطوطات. ولو أني أتوفر على المخطوطة التي قدمها ابن خلدون لأمير تونس قبل سفره إلى القاهرة، والتي هي النسخة الأولى من **المقدمة**، وهي لا تشتمل على الفقرات وربما الفصول التي أضافها ابن خلدون إلى كتابه وهو في القاهرة، لو كنت أتوفر على هذا المخطوط الذي سمعت، في وقت من الأوقات، أنه اكتشف، بتونس فلربما كان في هذا ما يحفز على إعادة تحقيق **المقدمة** من جديد وبيان النص الأصلي والفقرات أو الفصول الإضافية. أما وأنا لا أتوفر على هذه النسخة الأصلية فإني لا أشعر بضرورة إعطاء أولوية ما لهذا الموضوع.

■ ***بالنسبة إلى الشاطبي، أعتقد أن الصراع حول فكره في المرحلة الحاضرة قد يكون مجالاً لنقاش خصب في الساحة العربية. فالحضارة العربية هي حضارة فقه كما قلتم، واليوم هناك فقهاء من ألوان وأصناف مختلفة مرشحون لأن يتصدروا مقام الخطاب، مقام التوجيه، وأعتقد أن المعركة ستكون محتدمة في المراحل القادمة حول تأويل النص. والشاطبي يمكن أن يسعف النظرة العقلانية في هذا الاتجاه. لذلك فأنا طرحت اسم أبي اسحق الشاطبي باعتباركم من أوائل من نبهوا إلى أهمية فقه المقاصد ومن ألقوا الضوء على القيمة العلمية التي قدمها كتاب «الموافقات» في هذا الباب، خصوصاً في نقد آلية القياس في الفقه الإسلامي. هل يمكن مثلا أن نتصور جهداً في هذا الباب من قبلكم؟***

الجابري: لا أعتقد. إن آثار الشاطبي، من الناحية التاريخية، بقيت حاضرة في الفقه المغربي كله، إن لم يكن على مستوى علم الأصول، فحضوره ملموس على مستوى الفقه العملي. أما على المستوى العربي فقد كان الشيخ محمد عبده هو الذي نبه إليه وكان من نتائج ذلك أن حققت **الموافقات** وطبعت في مصر. وقد استفاد منه الشيخ محمد عبده في محاولاته التجديدية. أما علال الفاسي فقد أخذ هذا الجانب في كتابه **مقاصد الشريعة** كما في مقالاته الفقهية. والسؤال الذي طرحته علي ربما كان من المفروض أن يطرح على علال الفاسي وكانت لديه مؤهلات القيام بعمل في هذا

المجال كان سيكون ذخيرة علمية بدون شك، فضلاً عن ما كان سينتج عنه في مجال تجديد الفقه الإسلامي. أما بالنسبة إلي فما طرحته بشأن الشاطبي يمكن أن تطرحه في ميدان آخر. أنا بقيت وأريد أن أبقى في المجال الذي تحركت فيه حتى الآن. والذي سيقوم بدراسة للشاطبي من النوع الذي أشرت إليه، أعني من أجل توظيفه في مشاغل الحاضر، هذا رجل سيكون له مشروع إصلاحي، بالمعنى الديني للكلمة. وأنا لست مؤهلاً للقيام بهذا. لست من أهله وليس من اهتماماتي. لكل مجال خاص به. إذاً لن يكون لدي دافع داخلي ولا علمي!

■ ***ولكن النتائج العلمية تلقي بظلالها على مجالات أخرى.***

الجابري: الدخول في هذا المجال يتطلب أن ينقطع له الإنسان. لا شك في أنك لاحظت في **العقل الأخلاقي العربي** أنني أثرت مسألة العلاقة بين الأخلاق والأحكام في الشريعة الإسلامية، وقد اكتشفت أن العز بن عبد السلام ـ الذي سبق أن نوهت به في مناسبة سابقة ـ قد أرسى قواعد الفكر المقاصدي بما أولاه من أهمية كبرى لمبدأ المصلحة. ومن سيكتب عن الشاطبي، من منظور القيام بإصلاح ديني، يجب أن يطلع على المحاولات السابقة كلها وهذا يتطلب وقتاً، وأيضاً يجب أن يكون لديه مشروع إصلاحي حقيقي وعام. ولو كان لدي وقت، وكان لدي مثل هذا الميل نحو مشروع إصلاحي لكان في برنامجي الاشتغال على ابن تيمية أيضاً، ولقدمت للقراء وجهاً آخر عنه يختلف عن الوجه السائد والمؤدلج. وهذا كله يتطلب بطبيعة الحال الانخراط في مشروع إصلاحي ديني كبير. وواضح أن مثل هذا المشروع يجب أن ينطلق من القرآن. وبالتالي **فالمطلوب في الحقيقة ليس ترويج الجانب الإصلاحي في فكر الشاطبي وابن تيمية وغيرهما، بل المطلوب في هذه الحالة هو شيء جديد لا يكون تكراراً لهما بل يتجاوزهما في الوقت الذي يحتفظ بهما.**

عصر تدوين جديد

■ ***في «الخطاب العربي المعاصر» عزوت الانسداد في العقل العربي ماضياً وحالياً إلى انشداده إلى منظومة مرجعية تكونت في عصر التدوين وربطت تحرر الفكر المعاصر من إسار آلية قياس العقل العربي المستمرة كسلطة فيه، ربطته بما أسميته «تدشين عصر تدوين جديد»، وهي دعوى قوية. هل لك أن تلقي بعض الضوء على بعض ما يبدو لك كعناوين لهذا المشروع الفكري المستقبلي: «عصر تدوين جديد».***

الجابري: العناوين على كل حال كثيرة. وأعتقد أن من جملة الأمور التي يجب أن نقوم بها من أجل تدشين عصر تدوين جديد ما قمت به في الأجزاء الأربعة التي

خصصتها لـ **نقد العقل العربي**. هذا في نظري عمل ضروري تمهيدي يعطي صورة بانورامية عامة مخالفة لما هو سائد: تعرف الناس بما لم يكن شائعاً لدى عموم المثقفين، تقدم للجيل الصاعد مجالاً للبحث والتنقيب والتأمل والاتفاق والاختلاف. . . الخ. ففي هذا المجال أعتقد أن عملي يشكل جانباً من أرضية «عصر تدوين جديد».

ذلك أن مثل هذا العصر لا يقوم في فراغ. نحن نقوم أولاً بإحصاء ما عندنا، نشرحه في ضوء المناهج والمفاهيم الحديثة، لندونه من جديد. وعملية «التدوين الجديد» تطرح عدة موضوعات: الشاطبي يجب أن نكتب فيه من جديد، وابن خلدون وابن رشد وابن تيمية وابن عبد السلام. . . الخ، والعلم العربي يجب أن نكتب فيه من جديد. عملية التدوين الجديدة المطلوبة لا بد لها من أرضية جديدة. وقد ساهمت في إرسائها بما كتبت ولذلك تجد أسئلة جديدة تطلب أشياء جديدة ربما ما كانت لتطرح لولا ما كتبت.

■ ***أكثر من جرؤوا قبل ظهور كتاب «نقد العقل العربي» حصروا محاولاتهم في مجال «تجديد النحو العربي»، كمدخل لإعادة تجديد اللغة العربية.***

الجابري: ومع ذلك فإن تلك المحاولات كانت مبنية فقط على كتاب ابن مضاء القرطبي **الرد على النحاة** الذي اقتصر فيه صاحبه على نقد ما يسمى بـ «نظرية العامل». وكان شوقي ضيف محقق الكتاب قد تحمس له في المقدمة الطويلة التي صدّرها به وتبنى آراءه في هذا المجال. وجاء آخرون بحماس أكبر وكتبوا في «تجديد النحو العربي».

كان غياب كتاب ابن رشد **الضروري في النحو** قد أعطى لكتاب ابن مضاء من الأهمية أكثر مما يستحق. واليوم وقد اكتشف كتاب ابن رشد يبدو كتاب ابن مضاء كمجرد دعوة إلى إلغاء نظرية العامل، أما بنية النحو العربي فلم يتناولها قط. هذا في حين أن ابن رشد درس بنية النحو العربي ودعا إلى إعادة بنائها وقدم مشروعاً كاملاً يتناول معظم أبواب النحو إن لم يكن كلها، وفي هذا الإطار تضاءلت أهمية نظرية العامل. ولم يطالب ابن رشد بإلغائها بل عمل على إعطائها معنى جديداً. وسأنشر في عدد مقبل من مجلة **فكر ونقد** دراسة مستفيضة حول الموضوع.

■ ***هل يجيب الكتاب عن السؤال الإشكالي الذي طُرِحَ في مناظرة أبي بشر متّى والسيرافي، حول علاقة النحو بالمنطق؟***

الجابري: هو يتجاوز هذه المسألة. ذلك أن أصل الإشكالية في نظره ليس

راجعاً إلى التداخل بين النحو والمنطق بل إلى بناء موضوعات النحو بناء غير منطقي. هو يرى أن النحو شيء والمنطق شيء آخر، ولكن كما تبنى موضوعات المنطق وغيره من العلوم بناءً منطقياً فيجب أن يكون بناء النحو كذلك منطقياً، وحينئذ لن يكون هناك تداخل، تماماً كما أنه ليس هناك تداخل بين المنطق والرياضيات لأن البناء المنطقي لكل منهما يبرز الفروق بينهما ولا يبقى هناك مجال للالتباس.

وهكذا فحتى في مجال النحو، **الآن فقط مع اكتشاف كتاب «الضروري في النحو»، يمكن التفكير في «تدوين جديد» للنحو. والدراسة التي سأنشرها ستقوم في هذا المجال بالمهمة نفسها التي قامت بها دراساتي التي نشرتها تحت عنوان «نقد العقل العربي»**.

الحداثة و«نقد العقل الأوروبي»

■ ***مع كل هذا العطاء العلمي في ميدان الدراسات التراثية، مقروناً بإطلالة غير منقطعة على أسئلة العصر وأسئلة الفكر الحديث، هل ما زلت مقتنعاً بأن الطريق إلى كسب مطالب العقلانية والحداثة والتقدم تمر حتماً عبر تبيئتها وتأصيلها وعبر ربط الجسور باللحظات الحية والتقدمية في تراثنا، أم أنك أفسحت مجالاً آخر، أو تتفهم ذاك المجال الذي يمكن أن يكون ساحة لمنافذ أخرى قصد طلب هذه القيم والمبادئ، طبعاً دون المرور بمسائل التراث؟***

الجابري: إن وجهة نظري في هذا الموضوع تعبر عن اقتناع شخصي ليس فقط من خلال تجربتي منذ البداية، وأنا على اتصال بالطلاب والمثقفين، بل أيضاً لأن هذا الاقتناع تكون لدي أساساً كنتيجة النظر في تاريخ النهضة العربية. أنت تعرف أنه كانت هناك ثلاثة تيارات معروفة، هي التيار السلفي والتيار الليبرالي والتيار التوفيقي أو التلفيقي، وأنت تعرف أن تجربة مائة سنة قد أسفرت عن جمود الحركة في هذه التيارات، فلا أحد منها تطور وحقق أهدافه، بل كل ما حدث هو اجترار وعود على بدء مستمر. لقد استنتجت من ذلك تلك **القضية الأساس التي أدافع عنها وهي أن التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعاً معاصراً لنا**، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتاريخيته، حتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التجاوز العلمي الجدلي.

هذا هو اقتناعي إذا كنا نفكر في الأمة العربية والإسلامية كمجموع، وليس كنخبة محصورة العدد متصلة ببعض مظاهر الحداثة، تنظر إلى نفسها في مرآتها وتعتقد أن الوجود كله هو ما يرى في تلك المرآة. هذا في حين أن هذه النخبة صغيرة،

قليلة، ضعيفة الحجة أمام التراثيين. **والمطلوب منا في ما يخص الحداثة ليس أن يحدث المحدثون أنفسهم، بل أن ينشروا الحداثة على أوسع نطاق، والنطاق الأوسع هو نطاق التراث. فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعامة بالتراث وأهله فكيف يمكن أن نطمع في نشر الحداثة فيه، أن نجدد فيه، أن ندشن عصر تدوين في مجالاته.**

■ ***في آخر كتبك «الخطاب العربي المعاصر»، دعوتم تحت مقولة غرامشي «الاستقلال التاريخي للذات»، إلى نقد مزدوج للتراث وللغرب، وخضتم في معترك هذا النقد في التراث، لماذا لم تضعوا ضمن عملكم نقد الاستشراق: الرواية الغربية عن حضارتنا وثقافتنا، ليس فقط من باب تفنيدها أو نقدها، ولكن أيضاً من باب إعادة تقويم نظرتنا إلى أنفسنا من خلال النظر في مرآة الآخر.***

الجابري: في الحقيقة هذا الموضوع الذي هو نقد العقل الأوروبي، شيء كان حاضراً عندي، وما زال. ولكن المسألة هي مسألة وقت. أما **الاستشراق فأنا لا أعطيه الأهمية التي تعطى له. لقد سبق لي أن كتبت بحثاً في الاستشراق في الفلسفة الإسلامية ولا شك أنك اطلعت عليه. وبالنسبة إليّ الاستشراق ليس هو المهم. ذلك أن تأثيره في الثقافة العربية قد انتهى عملياً**، وأيضاً لا يمكن أن ألوم أي باحث من ثقافة أجنبية يأتي إلى ثقافة أخرى ليكتشف نفسه أو ليبحث عن الغريب أو ليستفيد... الخ، هؤلاء ليسوا موضوعاً للرد. أما الذين كانوا يعملون لمصالح التوسع الأوروبي فهم جزء من العقل الأوروبي وتجل من تجلياته الخارجية. ولذلك **فالعقل الأوروبي يجب أن تعاد قراءته ككل. هو قد مارس النقد وباستمرار على نفسه ولكن بوصفه العقل الوحيد في العالم ولم يخرج في وقت من الأوقات عن شرنقة المركزية الأوروبية. فلماذا لا نقرأ العقل الأوروبي، لا أقول من داخل مركزية عربية أو إسلامية، بل أقول متحررين من المركزية الأوروبية نفسها. حينئذ سنقرأ ديكارت وكانت وهيغل وماركس وهيدغر... الخ في إطار النسبية التاريخية التي أنتجتهم. هذا ما يجب أن يقوم به الواحد منا.**

■ ***لحظة ما بعد الحداثة اليوم تعبر عن تبرم الغرب بنفسه.***

الجابري: ومع ذلك فهذا يتم داخل نفسه. كل المبشرين أو المنتقدين لما بعد الحداثة محكومون بـ «الخيمة الأوروبية».

■ ***هل ينسحب هذا الحكم حتى على الأنثروبولوجيا؟***

الجابري: نعم. لأن الأنثربولوجيا في النهاية هي دراسة لشعوب أخرى بمنطق المركزية الأوروبية. كلود ليفي شتراوس مثلاً ـ وهو أقرب الأنثروبولوجيين

الأوروبيين إلى التجرد العلمي ـ وضع صياغة رياضية لبنية القبائل التي درسها. ولكن لم يضع، لا هو ولا غيره، صياغة رياضية للمجتمعات الأوروبية. لماذا لأنها عنده هي المرجع، هي النموذج والمثال، هي الأنا!. لا أشك في أن عمل شتراوس يشكل جهداً علمياً، ولكن الأساس الذي يقوم عليه هذا الجهد العلمي أساس قطاعي، خاص بجهة معينة، وبالتالي هو نسبي وتاريخي وظرفي. وهذا يصدق على جميع المفكرين والباحثين الأوروبيين، وهو الذي نقرأ فيه نحن العالمية التي يضفونها على أنفسهم وفكرهم. يجب أن نتحرر من العالمية التي يفرضها طرف معين كعالمية للجميع، هذه ليست عالمية بل هي ما نسميه الآن بـ«العولمة». وهذا موضوع آخر.

(٢)
حوار مع رضوان السيد(*)

في معرض ردّه على أحد الأسئلة في هذا الحوار، يقول رضوان السيد إنه: «في مجال تقييم الأعمال الفكرية لا تعود الأهمية إلى الأصل الذي جاء منه هذا العمل، بل يكون التقييم تبعاً لوظيفته في المحيط الذي تُرجم أو أُلّف فيه. فالأمر هو أمر الوظيفة التي كانت للنص في محيطه».

لهذا فإن أهمية الحديث مع رضوان السيد تعود إلى اللحظة الراهنة التي نعيش. فقد كانت لأحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ التي عصفت بالولايات المتحدة الأمريكية والعالم أهمية استثنائية سارع فيها الجميع في الغرب وفي الشرق إلى طرح السؤال المتعدد العناصر، وهو: ماذا يجري؟ ومن هم هؤلاء الذين «هاجروا» إلى أفغانستان وأقاموا فيها دولة الإسلام «النقي» كما قالوا وأعلنوا، ما هي جذورهم الفكرية والفقهية والنظرية؟

رضوان السيد هو من القلة التي سبق أن تابعت واجتهدت في أفكار وسياسات الإسلام المعاصر. تعلم في الأزهر، وتابع تعمقه واشتغاله في ألمانيا، فتحول في مجال اختصاصه إلى علاّمة لكثرة ما كتبه ونشره من كتب ودراسات تميزت، ولفتت إليها بما حملته من أفكار. يقول: «نحن الآن في مرحلة الجيل الثالث، جيل الإحيائية المقاتلة: حسن البنا وسيد قطب وعمر عبد الرحمن. ولا شك في أن الهجمة الأمريكية الحالية ستجلب لهم أنصاراً وستطيل عمرهم بعض الشيء، لكنهم في مقياس المشروع والإمكانيات المستقبلية صاروا وراءنا ولا شك ... ويقف الصحويون أو الإحيائيون الآن وحدهم متصدرين الصورة ومستأثرين بالمرجعية».

(*) نشر هذا الحوار في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٥، العدد ٢٨٣ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢)، ص ١٠ـ ٢٧.

ويقول: «أرى أن الحركة الإحيائية واحدة عند السنة والشيعة، وقد أوصلت عند السنة إلى الحاكمية المودودية والقطبية، وعند الشيعة إلى ولاية الفقيه... وهذه المصطلحات هي بمثابة رموز يسار تحت مظلتها... ولاية الفقيه اليوم سلطة مطلقة مثل الحاكمية، والتأصيل التاريخي المقصود به تسويغ وشرعنة سلطة الفقيه الأوحد التي لم تكن له لا في الدين ولا في الدنيا». ويضيف: «الأهم من هذا وذاك تحديد رؤية العالم في مجالنا الثقافي».

في هذا الحوار يتحدث رضوان السيد عن اهتماماته الفكرية والثقافية، يقول: «حققت حتى الآن اثني عشر نصاً: سبعة نصوص في الفكر السياسي أو الفقه السياسي والآدابيات السلطانية ونصين في علم الكلام، ونصين في الفقه والأصول ونصاً واحداً في التاريخ والتراجم، وستصدر لي في السنتين المقبلتين أربعة نصوص في التاريخ والفقه والفكر السياسي».

هذا الحديث يقدم صورة عن ثراء مقاربة رضوان السيد لقضايا الفكر الإسلامي الوسيط وصورة عن مقدرته كمحقق مميز للنصوص وكباحث رصين في مجال تحليل النصوص والدراسات المقارنة في قطاعات الكلام والفقه والأصول والفلسفة والآداب السلطانية ومنظومة الفكر السياسي الشرعي.

■ ***القارئ في ما تكتبه يلحظ تنوُّعاً كبيراً في الاهتمامات لديك: من تحقيق النصوص، إلى الاشتغال على الفكر الإسلامي الوسيط في قطاعاته كافة (فقه، أصول، كلام، فلسفة، تاريخ...)، إلى العناية بالآداب السياسية السلطانية جنباً إلى جنب مع فقه الخلافة والإمامة، إلى الاهتمام بالتاريخ السياسي الوسيط، إلى البحث في الفكر العربي والإسلامي ـ حديثه ومعاصره ـ بتياراته ولحظاته المختلفة (الإصلاحية الإسلامية الحديثة، الإحيائية الإسلامية المعاصرة، الليبرالية العربية، ميدان الدراسات الإسلامية...)، إلى الاهتمام المستمر بالخطاب الاستشراقي ومنتوجه.. إلخ. هل تجد في هذا التنوُّع وحدة عضوية (إشكالية) تَشُدُّ أمشاجَه إلى بعضها البعض، أم أنك تخوض فيه ـ بتأثير تكوينك الفكري المتنوّع ـ دون أن تلتفت إلى علاقة الترابط فيه؟ ثم ألا ينطوي ذلك التوزُّع في الاهتمام لديك على موقف فكري من مسألة التخصص أو الاختصاص بحسبانها الأسَّ في البحث العلمي اليوم؟***

السيد: ما كانت لدي اهتمامات كثيرة أو متنوعة في بداية العمل على مشروعي الفكري أواخر السبعينيات من القرن الماضي. تكونت لديَّ الخطوط الكبرى للمشروع: القراءة المفهومية الأخرى للفكر العربي الإسلامي الوسيط ما بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٨ وتحت تأثير الدراسة بألمانيا والتعرف على الفكرين التاريخاني والفلسفي هناك. وقد سلكت سلوك التاريخانيين ودارسي اللاهوت والفلسفة الألمان من إنسانيي القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ بمعنى أنني كنت أبدأ بإعادة قراءة النص السياسي أو الفقهي أو التاريخي أو الكلامي الإسلامي بالقيام بإعادة نشره محققاً؛ وبذلك كان التحقيق العلمي جزءاً من المشروع نفسه، أو أنه جانبه التقني بل المنهجي إلى حدٍ ما. أما الاهتمامات الأخرى التي ظهرت لي فيها كتابات في الثمانينيات والتسعينيات (وبخاصةٍ الكتابة في الإسلام الحديث والمعاصر) فجاءت نتيجة إرغامات وضغوط، ولست راضياً عن أكثرها حتى الآن. فأنا أرى بشكل عام أن النصوص القديمة يمكن إخضاعها لمناهج نقد النص أو التناص أو الشعائري والعلماني أو تاريخ الأفكار... الخ؛ بينما لا تستقيم قراءة النصوص المعاصرة إلا انطلاقاً من مناهج العلوم الاجتماعية التي لا تستهويني أدواتها كثيراً. لكن بعد قيام الثورة الإيرانية، ومقتل الرئيس السادات، اندلعت مئات الدراسات بشتى اللغات والمناهج عن الحركات الإسلامية. وما كان الباحثون العرب، وأساتذة العلوم السياسية، معدّين معرفياً أو منهجياً لدراسة الظواهر المفاجئة هذه؛ فكنت أتدخل لتصحيح أو تقويم، كما لإجراء مقابلة أو الاستجابة لإلحاح في كتابة مقالة عن هذا الأمر أو ذاك من الظواهر المعاصرة ـ وهكذا تورطت، وأسهمت في بعض التحديدات والتعاريف وإيضاح

الأولويات، واقتراح تحقيب جديد للفكر الإسلامي في المائة عام الأخيرة. وعندما كنت قبل شهر أقارن بالمصادفة بين مقالة لي وأخرى في موضوع مشابه لزميل مصري تخرج مثلي في الأزهر، تنبهت إلى أمر آخر، هو اختلاف الميول الشخصية والثقافة المنهجية. فالزميل ـ وهو بالمناسبة أستاذ جاد وواسع الاطلاع ـ مضى من الأزهر إلى فرنسا، بينما ذهبت أنا إلى ألمانيا. وعندما كنا بالأزهر كان الزميل مهتماً بالدراسات الأدبية، بينما كنت مهتماً بالدراسات التاريخية والفلسفية والأنثروبولوجية. وأحسب أن ذلك كان له تأثير أيضاً ليس في المنهج أو المناهج التي أتقنّاها؛ بل في الأفكار أو الطموحات الفكرية والثقافية التي سعى لها كلٌ منّا.

هل هناك وحدة عضوية تجمع شتات هذه الاهتمامات؟ قلت إنه من الناحية المنهجية ليس هناك جامع؛ بل الجامع في الغائية التي تحكم كل هذه الاهتمامات وهي العناية بأمر **الأمة** في صيرورتها في الماضي والحاضر بالقراءة العلمية، وبالالتزام الشخصي، وبالمتابعة المعرفية الدؤوبة، واليقظة الذهنية والأخلاقية الدائمة. وبالمناسبة، ما عدت أرى داعياً لهذا الانتشار الواسع الذي يفتقر في الكثير من الأحيان للعمق والتروي. ثم إنني أرى الآن أن عدداً معتبراً من الزملاء المتخصصين بالعلوم الاجتماعية أو العلوم السياسية، يتابعون الظواهر المعاصرة بكثير من الدقة؛ لذلك تضاءلت الحاجة إلى التدخل إلا من أجل إضافات أو تصحيحات بسيطة. وهكذا سأحاول التركيز على المشروع المفهومي القديم بجوانبه المختلفة: النصية والمنهجية والتاريخية، وإضافة: الترجمة من أجل التطوير المنهجي والمعرفي، وعن اللغتين الألمانية والإنكليزية اللتين أتقنهما، وأرى فائدة كبيرة في ترجمة بعض المؤلفات الرئيسية عنهما في النطاق والسياق الذي يملك أولوية بالنسبة إلي.

■ ***أعترف ـ كغيري ـ بكبير دورك وثراء مساهمتك في ميدان تحقيق نصوص التراث الإسلامي الوسيط، ولست أجاملك حين أقول إنك أفضل من ورث هذه الحرفة عن أهلها الكبار: قدامى ومحدثين. وعلى قلة ما حققت من نصوص (وأعتقد أن آخر المنشور منها: «رسالة في العمل مع السلطان»)، إلا أن مستوى التحقيق الذي أنجزته لها فاض عن المعدل المعرفي المألوف في التحقيق المعاصر؛ وهو ما يدفعني ـ وربما دفع غيري ـ إلى إبداء الأسف لتقشفك في هذا الباب مع علمك بأن التحقيق من البنى التحتية الارتكازية للبحث العلمي الذي يتوقف ويقف عمرانه على مداميكها. ما الذي يفرض على هذه العلاقة بتحقيق النصوص أن تظل متقطعة ومتباعدة في الزمان؟***

السيد: حققت حتى الآن اثني عشر نصاً: سبعة نصوص في الفكر السياسي أو الفقه السياسي والآدابيات السلطانية (أذكرها بهذا الاسم: آدابيات، تبعاً للزميل

د. علي زيعور الذي اخترع هذا المصطلح، مع أنني لست مقتنعاً به، وأفضّل: نصائح الملوك أو مرايا الأمراء)، ونصين في علم الكلام، ونصين في الفقه والأصول، ونصاً واحداً في التاريخ والتراجم. وستصدر لي في السنتين المقبلتين أربعة نصوص في التاريخ والفقه والفكر السياسي. وأنا جاد في اعتبار التحقيق العلمي للنصوص القديمة أساساً لأي عمل منهجي دقيق. ولذلك أعتبر ذكرك لهذا الأمر ثناءً عليّ فعلاً، كما سبق أن ذكر ذلك لي وعني صديقنا المشترك كمال عبد اللطيف في مقدمته لأطروحته عن الاستبداد السياسي والآداب السلطانية. التحقيق ببساطة قراءة جديدة للنص القديم، هدفها الظاهر إعادة تكوينه استناداً إلى عدة مخطوطات، ليكون أقرب ما يكون شكلاً إلى ما وضعه مؤلفه الأول. لكنك وأنت تقرأ النص، وتنسخه بيدك كلمة كلمة، وتقارن بين اختلافات نسخه، تفككه، وتعيد تركيبه عشرات المرات، وتفهمه كما لا تفهمه ولو قرأته عشرين مرة. والتحقيق هذا من صناعة المستشرقين الألمان والإنكليز في المئة عام (١٧٥٠ ـ ١٨٥٠م). وقد سلكوا فيه مسلك زملائهم في ضبط النصوص اليونانية واللاتينية المرممة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد عرفت وزملائي بالأزهر هذه التقنية عندما كنا نستطلع طبعات المستشرقين الأولى **لتاريخ الطبري** و**معجم البلدان** لياقوت و**تاريخ** ابن الأثير و**طبقات** ابن سعد. لكن عندما كنا بالأزهر، كانت مدرسة التحقيق العربية في جيلها الثاني. وهي مدرسة أفادت من المستشرقين، لكنها تنكرت لهم في ما بعد.

الجيل الأول من أمثال أحمد تيمور وأحمد زكي باشا وطه حسين وأحمد أمين. والجيل الثاني من أمثال أحمد شاكر ومحمود شاكر وعبد السلام هارون وإحسان عباس ومحمد أبو الفضل ابراهيم. صحيح أن رجالاً مثل إحسان عباس أو محمود شاكر أو محمود مكي أو أحمد راتب النفّاخ تلبسوا النص العربي الكلاسيكي وتلبسهم؛ لكن دي غويه وساخاو وفيستنفلد وغاير ما كانوا يقلون عنهم. على أي حال، كان من حسن حظي أن عرفت المدرستين، العربية بمصر، والاستشراقية بألمانيا الاتحادية. بيد أن «التحقيق» باعتباره شأناً معرفياً ومنهجياً، وليس تقنياً وحسب، لا يتوافر إلا لدى النادرين منهم من مثل إحسان عباس أو مصطفى جواد. وهكذا فإنه إذا كان التحقيق بهذه المثابة التي ذكرتها فهو عمل مضنٍ ومضنٍ جداً. وهذا سبب من بين أسباب بطء مشروعي التحقيقي. والأمر الآخر أنّ جزءاً من مشروعي العلمي يعتمد على نصوص حققت فعلاً تحقيقاً جيداً مثل بعض نصوص ابن تيمية (**درء تعارض العقل والنقل** مثلاً) أو نصوص الإمام الشافعي (**الرسالة**)، أو نصوص الطبري (**التاريخ**، و**تهذيب الآثار**). ومع ذلك فإن الاهتمامات الحديثة، أدت إلى توزع انتباهي بعض الشيء. لذلك سأركز أكثر على تحقيق بعض النصوص الضرورية، التي لم تلق اهتماماً كافياً من قبل، على رغم أهميتها الشديدة.

أما ما ذكرته عن آخر تحقيقاتي (**رسالة في العمل مع السلطان**) فليس دقيقاً. فقد حققتها ونشرتها في مجلة **الفكر العربي** عام ١٩٨١، ثم ضمنتها كتابي: **الأمة والجماعة والسلطة** عام ١٩٨٥. آخر نصوصي المحققة نص في اختلاف الفقهاء لعبد الوهاب البغدادي المالكي. أما آخر النصوص الصادرة لي تحقيقاً في الأدب السياسي فهما كتابا: **تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك**، و**نصيحة الملوك** المنسوب إلى الماوردي (٢٠٠٣).

نصوص الفكر السياسي السلطاني

■ ***معظم النصوص التي حققتها تنتمي إلى «الفكر» السياسي السلطاني. وإذا ما استثنينا: «الأسد والغواص»، و«مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين» للنيسابوري، فإن سائر النصوص الأخرى هي للماوردي («قوانين الوزارة وسياسة الملك»، و«تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، و«نصيحة الملوك»). لماذا الآداب السلطانية فقط، ولماذا الماوردي على وجه التحديد؟***

السيد: أردت البدء بدراستي المفهومية للفكر الإسلامي الوسيط من الجانب السياسي أو النصوص السياسية. وكان دافعي لذلك الاعتقاد وقتها أن التجربة السياسية العربية الإسلامية هي الأكثر إشكالاً في القديم والحديث، أي مسألة السلطة والدولة، ومفاهيمهما مثل الخلافة والإمامة والجماعة والفتنة والملك والسلطان. وأنا أعرف الآن، بل منذ أواسط الثمانينيات أن المشكلة في مكان آخر هو المتعلق بالمرجعية المعرفية، والمشروعية وآليات اكتسابها. لكن كان هذا فهمي للمسائل وقتها. اتجهت لقراءة التجربة السياسية من خلال الفكر السياسي. وما كنت أفرق وقتها بوضوح بين مختلف «مدارس» ذلك الفكر أو اتجاهاته؛ ولهذا قمت بعملية استكشاف أولية تبين لي من خلالها أنه يستحيل دراسة التجربة من خلال الاتجاهات الفكرية لتأمل مسائل السلطة والدولة والإمامة، لضآلة المنشور من مؤلفات المفكرين السياسيين. وجدت بالفعل: **الأحكام السلطانية** للماوردي، و**السياسة الشرعية** لابن تيمية، و**مقدمة** ابن خلدون. تصور أنه ليست هناك حتى الآن نشرة محققة فعلاً من **مقدمة** ابن خلدون أو **أحكام** الماوردي. واكتشفت عندها السبب وراء الإقدام على دراسة التجربة السياسية من خلال نصوص المؤرخين، أو كتاب الفارابي: **آراء أهل المدينة الفاضلة**. لذلك بدأت بجمع المخطوطات السياسية من شتى مكتبات العالم، ونشرت نصوصاً رأيتها دالة في مجالها. وفي مطلع التسعينيات من القرن العشرين كتبت دراستي الأولى حول تصنيف تلك النصوص إلى أربع فئات أو إشكاليات: مدرسة الفقهاء، ومدرسة الفلاسفة، ومدرسة الآداب السلطانية، ومدرسة المتكلمين. وتوجد اهتمامات لدى

المؤرخين والجغرافيين وكتّاب الديوان. . يمكن إلحاقها على حذر بإحدى المدارس المذكورة. ولدينا مما بقي حوالى الخمسمائة مخطوطة سياسية، فضلاً عن الأبواب ذات المغزى السياسي في كتب الفقه والحديث والتفسير والتاريخ. بيد أن حوالى الـ ٤٠٠ من هذه المخطوطات تنتمي إلى جنس أو نوع الآداب السلطانية (أو مرايا الأمراء أو نصائح الملوك). وما حققته للماوردي، على رغم انتمائه من حيث الشكل إلى الآداب السلطانية، ينتمي مضمونياً أو من حيث الإشكالية إلى مدرسة الفقهاء. إشكالية الفقهاء: كيفية تحقق الشرعية. وإشكالية الآداب السلطانية: كيفية استمرار السلطة واستقرارها. وإشكالية الفلاسفة: كيف يكون التدبير عقلانياً أي حكيماً. وإشكالية المتكلمين: كيف تتحقق عقائدية السلطة أو سلامتها الدينية (بحسب مذهب الكاتب).

أما الاهتمام بالماوردي فيعود إلى أنه أهم كتّاب المدرسة الفقهية أو مدرسة الفقه الدستوري. وقد عملت حتى الآن في الدراسات والتحقيقات على نظرية الدولة عنده. وما درست بعد نظريته للدولة الإسلامية (الخلافة أو الإمامة). ولن أستطيع القيام بذلك بكفاية ودقة إلا بعد تحقيق كتابه: **الأحكام السلطانية** الذي لم ينشر بعد نشرة علمية، وفي الوقت نفسه إعادة قراءة فصول الجنايات والحِرابة والجهاد وأحكام البغاة والردة، من كتابه الكبير في الفقه والمسمى **الحاوي**. وأرى أن نشرةً جديدةً للأحكام السلطانية صارت ضرورية ليس لإعادة القراءة وحسب؛ بل لأن المقارنة صارت ممكنة الآن بعد ظهور **الحاوي** في عشرين مجلداً، واكتشاف ونشر **غياث الأمم** للجويني، خصم الماوردي ضمن المدرسة الشافعية، وضمن فقه الدولة أيضاً.

أما كتاب **مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين** للنيسابوري، فهو في علم الكلام المعتزلي، والخلاف بين المدرستين البصرية والبغدادية في القرنين الرابع والخامس للهجرة. وقد حققت النص على مخطوطة واحدة، ونشرته مع المرحوم د. معن زيادة. وأرى أن النشرة ما كانت متقنة (وهذا رأي دانييل جيماريه أيضاً)، لكن النص شديد الأهمية، وسأحاول نشره من جديد.

■ ***إلى أي حد كان لمدرسة الاستشراق الألماني دور في تنمية هاجس التحقيق العلمي للنصوص لديك، وما أثر باحثين محققين عرب، مثل عبد الرحمن بدوي أو إحسان عباس وآخرين، في حفزك على استئناف ما دشنوا العمل فيه في هذا الباب؟***

السيد: عبد الرحمن بدوي هو الذي حرك فيّ هذا الاهتمام بنشراته الكثيرة من النصوص الفلسفية مع مقارنتها بأصولها اليونانية، وإلى الآداب السلطانية. وكان بدوي منهجياً يتبع أثر الألمان، على شدة إظهار احتقاره للمُحْدَثِين منهم (وبالمناسبة

سمعت من بعضهم أيضاً حملات شرسة عليه). لكن إحسان عباس هو الذي نبهني إلى أن التحقيق ليس امتلاك تقنية وحسب؛ بل هو قراءة جديدة للنص. وفي الحق ما عرفت أحداً يقرأ النص القديم قراءة إحسان عباس، وبخاصة النص الأدبي والآخر التاريخي. ولذلك يمكن القول إن إثارة الاهتمام أتت من بدوي، بينما كان لإحسان عباس الفضل في هدايتي إلى اعتبار التحقيق قراءة نص، وتدريبي على ذلك؛ أي التدريب على استبطان النص إذا صح التعبير. وقد أفدت في ألمانيا من دراسات نقد النص في العهدين القديم والجديد، ونظريات نقد النص، فوسع ذلك من عالمي المعرفي إلى حد بعيد. لكن الجيلين الحالي والسابق من المستشرقين الألمان ما عادوا يهتمون بتحقيق النصوص، وهم إن فعلوا ذلك يستعينون بنا، ويذكرون ذلك لنا (أخجلني أستاذي يوسف فان أس لكثرة ذكره لي في حواشي كتابه الضخم: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، في خمسة مجلدات، وكانت أسئلته لي تنصب على قراءة هذه الكلمة أو تلك من النصوص الكلامية. وكان قد قبلني طالباً عنده عام ١٩٧٣ لأنني صححت في مقالة قصيرة نصاً كلامياً كان قد نشره له المعهد الألماني ببيروت عام ١٩٦٧، وراجعه له إحسان عباس، ومع ذلك وجدت فيه عدة أخطاء). أما الذين أفدت من أعمالهم في تحقيق النصوص وقراءتها فهم المستشرقون القدامى (الألمان في الغالب)، الذين نشروا النصوص الأساسية التي ذكرتها سابقاً، وما نزال نعتمد عليها حتى اليوم، رغم ظهور نشرات جديدة لها.

▪ ***اشتغلت طويلاً على موضوعات فقه الدولة أو نظرية السياسة والسلطة في فقه الخلافة الوسيط. هل تعني لديك منظومة «السياسة الشرعية» ـ مع الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن قيم الجوزية... ـ منظومة نظرية للخلافة بوصفها طوبى أم نظرية للملك القهري (الملك العضوض) الذي جرى أمره تحت عنوان الخلافة؟ ثم ألم تضع نظرية العصبية الخلدونية منظومة السياسة الشرعية عند حدودها الافتراضية بكشفها الاعتصاب والتغلب قواماً رئيساً للدولة؟***

السيد: دارت دراسات تجربة الدولة في عالم الإسلام في الخمسين سنة الأخيرة على أحد ثلاثة محاور: محور التبرير والتسويغ (المستشرقون وهاملتون غب على الخصوص)، ومحور الطوبى وانكسارها (العروي والإسلاميون المحدثون وإن لأسباب ونهايات مختلفة)، ومحور التوفيق أو المزج بين هذا وذاك (الجابري والأنصاري على اختلاف عناصر المشيج عندهما). وقد توصلت بعد طول تجربة مع النصوص الإسلامية، والدينية بشكل عام، إلى أن المنظومات والنصوص لها غائية حاكمة أو قوية التأثير، وأنه بمقدار ما تكون الغاية أو المقصد حاضرين في القول أو العمل، تقترب الدولة أو يقترب السلطان من تحقيق **الشرعية**. المشروعية التأسيسية متحققة أو

حاضرة في الطابع المهدوي (الغائية) للدولة أو الخلافة (وهي اكتسبت هذا اللقب لإبراز تمايزها عن الكسروية والقيصرية باعتبار أن شرعيتهما تكمن فيهما؛ بينما الشرعية في الخلافة مشتركة بين الغاية والتدبير). فيبقى الأمر الآخر الذي يقرّب من **الشرعية**، وهو ما أسميه مشروعية **المصالح** أو الشرعية العملية (التدبيرية). على أي حال، هذا كلام نظري، لكنه في نظري هو الذي يحكم توجهات مدرسة الفقهاء. ولذلك، إذا كنا نبحث عن «المقاييس» التي يستخدمها الفقهاء (وكل المذكورين في السؤال منهم ومن بينهم اثنان هما الغزالي وابن تيمية يملكان أيضاً اهتمامات كلامية)؛ فالمطلوب القيام بدراسة أو دراسات لم تكتمل بعد عن نشوء فئة الفقهاء، ومفاهيم السلطة والمرجعية لديها. وابن خلدون فقيه، لكنه ذو ثقافة فلسفية وكلامية ويعرف الآداب السلطانية (وكلها تختزن موروثات إغريقية وهيللينستية). ولذلك ينبغي فهم منظومته المركبة للدولة على مرحلتين ليستا متلائمتين دائماً: **المرحلة الأولى** التي تمر بها كل المجتمعات حتى دخولها في النصاب المدني والسياسي (وتحضر فيها العصبية باعتبارها ناظماً، كما تحضر فيها مفاهيم **الطبيعي والصناعي** ذات الخلفية الأرسطية)، و**المرحلة الثانية** التي تتجاوز المُلْك الطبيعي إلى الدولتين: العقلانية (فارس والروم واليونان مثلاً)، والدينية (دولة الخلافة). ورؤية العصبية (الملك الطبيعي)، والرؤية العضوية، وقيام الدول وسقوطها. . كل ذلك يستند إلى أمشاج كلاسيكية[١] لا يتنكر لها ابن خلدون، لكنه يعيد تركيبها في تناص جديد ومعقد، وليس متسقاً دائماً، كما في كل المحاولات الجديدة. وأعني بعدم الاتساق أو غموض التركيب أن الدولة غائية عنده (طوبى الخلافة لكن لا كما قصد العروي) شأن سائر الفقهاء؛ لكن الشرعية عنده ليست مرتبطة بتدبير المصالح؛ بل بالطبيعي والصناعي، شأن المتفلسفة تارة، وبالشوكة والتغلب، شأن كتاب نصائح الملوك والآداب السلطانية، تارة أخرى. ولنتأمل أخيراً تعريف ابن قيم الجوزية للسياسة الشرعية: إنها التدبير الذي يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد.

■ ***ما حرره الماوردي، والغزالي، والطرطوشي، وابن الأزرق، والمرادي وآخرون، في نطاق الأدب السلطاني، ليس يختلف عما دبجه كتاب الدواوين من أمثال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع. . . الخ. هل يجوز احتساب الأدب السلطاني في جملة نصوص الفكر السياسي الإسلامي الوسيط، أم هو تنويعات على مقام أردشير ورسائل الدواوين الفارسية، بمعنى، هل ينتمي إلى نظرة إسلامية للسلطان السياسي، أم***

---

(١) انظر دراستي عن ابن خلدون والماوردي ومصادرهما في: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** ([د. م.]: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧).

يستأنف تقليداً ساسانياً دخل في نطاق عالـم الإسلام مع قيام دولة ما بعد الخلافة: التي تستعير معمار الدولة الكسروية وخطابها؟

السيد: ليس كل المذكورين في السؤال من كتّاب الآداب السلطانية، أو أنهم ليسوا الممثلين الرئيسيين في المجال الإسلامي لهذا الجنس الأدبي. لكن السؤال يبقى صحيحاً إذا عدلنا في الأسماء فذكرنا إلى جانب المرادي ابن الحداد الموصلي أو الخازندار أو ابن نباتة أو السرخسي أو مسكويه في **جاويدان خرد (الحكمة الخالدة)** أو ابن السماك الأندلسي. . . الخ. ولا شك في أن كتّاب الديوان من مثل ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب هم الذين أدخلوا هذا النوع الأدبي إلى عالـم الإسلام نقلاً عن اليونان والهنود والفرس. وظيفة هذا النوع: تعليم السلطان أو الأمير الصغير فن السياسة، من أجل مساعدته في استمرار ملكه واستقراره.

فإشكاليته ليست **الشرعية**؛ بل استمرار الملك. لكنه ليس نوعاً غير أخلاقي كما قد يتبادر إلى الذهن. فمع أنه يعتبر الشرعية أو الحق في السلطة حصيلة اجتماع الجبلَّة والسعادة (**الأسد والغواص**)؛ لكنه لا يرى إمكاناً لاستمرار السلطة إلا بالعدل واتباع الأعراف في سياسة مختلف الطبقات. وهكذا فإنه يحمل ادعاءً هو نوع من **الحكمة** العملية؛ بالإضافة إلى فرضيات أخرى مستترة أو على طريقة اللامفكر فيه لدى صاحبنا فوكو في صيغته الأركونية، تتصل بدعوى المثقف (كاتب الرسالة أو النصيحة للسلطان) أنه هو العقل والمنطق والطلسم الذي على السلطان أن يستعمله (باتخاذه مستشاراً أو وزيراً) لكي يبقى ملكه. فالاستبداد الذي خشي صديقنا كمال عبد اللطيف (في أطروحته) أن تكون الآداب السلطانية قد أسسته، لا مسوغ له، لأن كل المرايا والنصائح تدريبات من المثقفين وكتّاب الديوان في الاحتيال على السلطان لكي يحظوا عنده؛ باعتباره قوةً غاشمة، وباعتبارهم العقل الذي يكبح من جماح تلك القوة لصالح السلطان ولصالح الرعية. ما علاقة هذه النصوص بالواقع، ما دامت مترجمة أو شبه مترجمة عن نماذج كلاسيكية؟ أنا أرى أنه حتى الترجمات لا تستطيع تجاهل السياقات واللغة والمجال الذي تترجم إليه. خذ مثلاً **كليلة ودمنة**، التي ترجمها ابن المقفع عن الفهلوية، وهي في الأصل مترجمة عن الهندية. لا نعرف الأصل الفارسي، أما الأصل الهندي فنجد منه حتى اليوم البنجاتنترا (الحكايات الخمس)، بينما الأبواب الأخرى، وباب برزويه التقديمي فما يزال الباحثون حائرين فيها، فضلاً عن وجود آثار بوذية وأخرى مانوية في النص.

ثم هناك الصياغة العربية القشيبة والتي تستعير أمثالاً وأعرافاً عربية وإسلامية. وهذا كله والنص مترجم، فكيف إذا لـم يكن كذلك؛ بل أُلِّفَ على طريقة التناص مثل

ثعلة وعفرة لسهل بن هارون، أو **الأسد والغواص** المجهول المؤلف. والحكاية على ألسنة الحيوانات **إحدى** صيغ هذا الجنس الأدبي. وتبقى صيغتان أخريان: صيغة **العهد** أو **الوصية** من الملك لابنه أو من الأستاذ للملك (مثل **رسائل أرسطو المنحولة إلى الإسكندر**، **وعهد أردشير**)، **والصيغة الثالثة**: الكتاب المؤلف ذو الأبواب التي تتراوح بين العشرة والستين (مثل رسالة **سر الأسرار** الأفلاطونية المنسوبة لأرسطو، وكتاب **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** لابن الحداد، **والتاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ.. الخ)، وتظهر العناوين هكذا: في العدل، في سياسة الخاصة، في سياسة العامة، في الحرب، في معاملة النساء، في معاملة الأولاد، في الصدق، في الحيلة.. الخ. ويسرف بعض الكتّاب في التنويع والتشقيق بحيث يتحول الكتاب إلى نوع من أدب السمر أو الحياة أو النصائح الأخلاقية، مثل الكتب والرسائل المعاصرة: كيف تنجح بإدارة شركتك؟ كيف تتخذ القرار السليم؟ كيف تتملك سمات القيادة؟ فتقييم العمل الأدبي من هذه الناحية لا يعود متصلاً بمدى علاقته بالواقع (ما معنى الواقع على أي حال؟) أو بالأصل الكلاسيكي الذي جاء منه؛ بل يكون التقييم تبعاً لوظيفته في المحيط الذي ترجم أو أُلِّف فيه. فملاحظات ابن رشد المضافة في جوامعه أو تلخيصه لسياسيات أفلاطون (**الجمهورية**)، لا تجعل منه أكبر مفكري الإسلام السياسيين (كما ذهب إلى ذلك أستاذنا الجابري)؛ لكنها في الوقت نفسه لا تبقيه مجرد مترجم أو ملخص لنص كلاسيكي مشهور.

الأمر إذاً هو أمر الوظيفة التي كانت للنص في محيطه. وقد احترت طويلاً في هذه المسألة بعد قراءتي الثانية لكتاب **الأمير** لمكيافيللي في الثمانينيات. فهو لا يخرج عما عرفته من **سر الأسرار** (المنحول المنسوب إلى أرسطو)، ومن **الإشارة إلى أدب الإمارة** للمرادي، أو **النهج المسلوك في سياسة الملوك** للشَيزري؛ مع بعض الملاحظات الذكية أحياناً، والغبية أو التافهة أحياناً أخرى. لكن يقال، كما ذكرت، في مئات بل آلاف الدراسات في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي إنه كان تأسيسياً في مجال الفكر السياسي الحديث، مثلما كان ابن خلدون تأسيسياً في الخروج على تقاليد الأدب التاريخي العربي، والأدب السلطاني الإسلامي.

نظرية الإمامة و«المشروطة»

■ ***المسافة التي قطعتها نظرية الإمامة في الفقه السياسي الشيعي، منذ بواكيرها الأولى مع موضوعة نصاب الإمام ومقام منصب الإمامة في الدين والسياسة، مروراً بأزمة «الغيبة» وبفتاوى «الإذن» الشرعي للحكام من قبل الفقهاء، وتنزيل صيغة نواب الإمام القائمين مقامه في شؤون الولاية الصغرى لتجاوز عقدة الفراغ في منصب***

الإمامة . . . ، وصولاً إلى «ولاية الفقيه» مع الفقيه أحمد النراقي (في صيغتها الأولى في القرن الثامن عشر) : هل كان موضوعياً أن تنتهي إلى نظرية «ولاية الفقيه»؟ وكيف نفسر أن فقيهاً مجتهداً مثل محمد حسين الغروي النائيني قطع ـ في مطالع القرن العشرين في رسالته : «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» ـ مع التقليد الفقهي الشيعي، فتجاوز فكرة الإمامة ونظرية «ولاية الفقيه» (قبل أن يعيد إحياءها الخميني ومنتظري) بتطوير فكرة ولاية الأمة على نفسها انطلاقاً من تنظيره لِـ «المشروطة» (الدستور)؟

السيد: أرى أن الحركة الإحيائية المعاصرة واحدة عند السنة والشيعة. وقد أوصلت عند السنة إلى الحاكمية المودودية والقطبية كما هو معروف، وعند الشيعة إلى ولاية الفقيه. ولا ننسى أن كوادر الإحيائية الشيعية الإيرانية الذين ما كانوا تياراً واحداً، عرفوا سيد قطب ومحمد باقر الصدر وترجموهما إلى الإيرانية. ولا يعني هذا أن دور الفقيه أو وظيفته عند الشيعة الإمامية مماثلة لنظيره السني. لكن الفارق لا يكمن في التأصيل أو في أصل ولاية الفقيه والحاكمية؛ بل في المآلات. فالثوَران الإحيائي السني تجاوز العودة للخلافة إلى الحاكمية التي تعني تنصيب أمير الجماعة الواصلة للسلطة بالقوة أو الانقلاب رأساً للدولة باسم الحاكمية الإلهية. وفي ذلك تجاوز لدور الفقيه التقليدي الذي لم يكن يتعاطى السياسة أو يفصل بين السياسة والفقه، وتجاوز أيضاً لمفهوم السلطة المتوارث بين الخليفة والسلطان. وهكذا فإن هذه المصطلحات (التي يمكن اعتبار بعضها قديماً) هي بمثابة رموز، يُسارُ تحت مظلتها؛ لكنها ذات معان جديدة لا علاقة لها بأصولها النصية أو الكلاسيكية (انظر كليفورد غيرتز)، أو كما يقول هوبسباوم: التقليد المختَرَع. أما الثوران الإحيائي الشيعي فإنه عندما وصل إلى السلطة، ما سلمها إلى الثوريين الإسلاميين؛ بل إلى المؤسسة الدينية التقليدية، تحت ضغط الجمهور، وليس بسبب شعبية الفقهاء كما يقال. فالجمهور الإسلامي على رغم كل ما أصاب التقليد الإسلامي ما يزال يخشى النخبة الإسلامية الجديدة التي ترضي احتجاجيتها، وترضي هياجها بعض وجوه أزمته؛ لكنه يخشاها على حياته اليومية، وعلى دولته الموعودة. ولنعد إلى ولاية الفقيه. بغض النظر عن قدم هذه الفكرة وعن مدى تجذرها في الفقه الإمامي؛ فإنها ليست أكثر من رمز؛ لأن الفقيه الشيعي ما كانت له هذه السلطات الفقهية المطلقة فضلاً عن السلطة السياسية. ولاية الفقيه اليوم سلطة مطلقة، مثل الحاكمية. والتأصيل التاريخي المقصود به تسويغ وشرعنة سلطة الفقيه الأوحد، التي لم تكن له لا في الدين، ولا في الدنيا.

أما النائيني فهو ينتمي إلى تيار آخر هو التيار الإصلاحي الدستوري. والإيرانيون بخلاف العرب متجذرة لديهم فكرة الدستور أو القانون الواجب الاتباع،

ولذلك اشترع الإمام الخميني بعد الثورة فوراً دستوراً. وهناك دراسات اليوم تقول بتأثُّر النائيني الشديد بالكواكبي. ومع ذلك؛ فقد ارتد الرجل على الفكرة، وأيد رضا شاه فيما بعد من أجل الاستقرار والاستمرار، شأن كل فقيه في المآلات.

فقه المقاصد وفقه القياس

▪ دعا د. محمد عابد الجابري إلى قطيعة معرفية مع آلية القياس الحاكمة للعقل الفقهي الإسلامي، وإلى إعادة تأسيسه انطلاقاً من نظرية المقاصد الشرعية للإمام أبي إسحاق الشاطبي. وأنت لست بعيداً عن الانتصار لفقه المقاصد على فقه القياس عند الشافعي؛ فهل تذهب في الدعوة مذهب الجابري؟

السيد: عمل الأستاذ الجابري على أفكار وبرنامج للتجديد الفقهي، من ضمن مشروعه النقدي للفكر العربي الحديث والمعاصر. ولست مختلفاً معه بشأن أهمية فقه المقاصد؛ فقد سبق لي أن قرأت تجربة النهضويين المسلمين مع المقاصد الشرعية في كتبي؛ وفي مجلة **الاجتهاد**. المسألة ليست في أن نطلب هذا الأمر أو ذاك؛ بل في قراءة تاريخ الفقه والأصول، ثم قراءة متغيرات التجربة الحديثة والمعاصرة.

هناك مذهبان في تأمل مسألة الأحكام الشرعية أو الوصول إلى حكم شرعي؛ في المنظومة الفقهية القديمة. المذهب **الأول** ينظر إلى علل الأحكام، والمذهب **الثاني** ينظر إلى مقاصد التشريع. ويحاول بعض الفقهاء المتأخرين الجمع بين الأمرين. ففقهاء العِلل هم الأحناف والشافعية. وفقهاء المقاصد أو المصالح هم الحنابلة والمالكية. ولذلك أسباب لا مجال لذكرها في هذه العجالة؛ لكنها تتعلق إيجازاً بأمرين: ما هي وظيفة الفقيه، اكتشاف الحكم أو استحداثه؟ والآخر: عندما ينظر الفقيه في واقعة، ما الذي يؤثر في حكمه عليها؛ العودة إلى مصادر التشريع، أم إلى قواعد المذهب؟ وعلة ذلك أن الفقه (فقه الفروع) نشأ قبل التقعيد والتأصيل والبحث عن الضوابط. والحق أن فقهاء النهضة والإصلاح في المشرق والمغرب كانوا يعرفون التاريخ الفقهي جيداً؛ لكنهم وهم يستعينون بالمقاصد من أجل تغيير الرؤية ما قاموا بنقد القياس الفقهي باتجاه توسيعه أو تجاوزه؛ بل استخدموا الأمرين معاً على رغم انتمائهما إلى طبيعة مختلفة. فالقياس تعليل بحت أو محض، والمقاصد رؤية أخرى لها علاقة بالقواعد الفقهية، لكنها تبتعد عن أدلة التشريع باتجاه الاستيعاب بطريقة مختلفة. وهناك أمر آخر تدخل للحيلولة دون استمرار تجربة الإصلاحيين وتطويرها. فقد تصاعدت موجات الإحياء الإسلامي في الثلاثينيات والأربعينيات في المشرق، ومنذ الستينيات في المغرب. وفكر الإحياء فكر هوية، وليس فكر إصلاح وتجديد. لذلك فإن منهج الإحياء منهج تأصيلي، يعتمد العودة

للنص بشكل ضيق ومباشر يصعب معه التوسع في الاجتهاد. وعندما تجدد الحديث عن المقاصد في السنوات الأخيرة، كانت وراءنا عدة عقود من التأصيل والتعليل (والتأصيل قبل التعليل). أما الجديد الواعد فهو البدء الجاد بقراءة التاريخ الفقهي، ومن ضمن ذلك منهج المقاصد. والجديد الواعد أيضاً قراءة أصول الفقه قراءة نقدية. والجديد الواعد أخيراً دخول الفقهاء الإيرانيين على الخط. فالفقه الجعفري فقه تعليلي بحت، ولذلك اعتبر كثيرون منهم المقاصد سبيلاً للتغيير والتجديد. وما أذكره هنا ليس أكثر من شذرات قد لا تكون واضحة للجميع؛ لكنني أردت التمهيد بها للقول إن فقه المقاصد يحتاج لمقاييس وآليات تشبه في وظيفتها مباحث العلة في القياس الفقهي القديم. وشرط التمكن من ذلك قراءة تاريخ الفقه والأصول قراءة نقدية تغييرية، وهو أمرٌ ما قام به النهضويون والإصلاحيون، ودون القيام به الآن صعوبات جمة ناجمة عن استشراس الإحيائية الإسلامية المنغلقة. فالرغبة أمر مهم، والإرادة أمر أهم. لكن الأهم من هذا وذاك تجديد رؤية العالم في مجالنا الثقافي، من أجل أن يدخل الهواء من شتى الاتجاهات.

■ ***لعلك ثاني اثنين يذهبان إلى القول إن فكرة الكليات الخمس الشرعية في فقه المقاصد عند الشاطبي تجد جراثيمها في ما كتبه إمام الحرمين (الجويني) قبلاً. ما الذي تستدل به على حجية هذه القراءة. وما الذي تضيفه على ما قاله د. عبد المجيد الصغير في هذا الباب؟***

السيد: دراسة الأستاذ عبد المجيد الصغير لفقه المقاصد والكليات الخمس شديدة الأهمية. فقد قرأ المسألة في سياقاتها الثقافية والسياسية، وهذا أمر يجري لأول مرة. لكن المشكلة ـ كما سبق أن ذكرت ـ في التاريخ الفقهي، والتاريخ الأصولي أو تاريخ أصول الفقه. فنحن لا نكاد نعرف عن الأمرين غير ما ذكره ابن خلدون في **مقدمته**. وقد انصبت جهود الدارسين في الخمسين سنة الماضية على نقد أطروحات غولدسيهر وشاخت وروبسون فيما يتعلق بوظيفة السنة، وبعلاقة الفقه بالقرآن، وعلاقة شيوخ المذاهب بالأسلاف (في القرن الهجري الأول). و**المسألة الثانية** التي ما وجدنا لها تعليلاً أو فهماً واضحاً تتصل بظهور فقه المصالح لدى الشافعية الكبار: الجويني (-٤٧٨هـ)، والغزالي (-٥٠٥هـ)، وعز الدين ابن عبد السلام (-٦٦٥هـ)؛ مع أن المذهب الشافعي في الأصل وحتى اليوم هو مذهب تعليل. الأستاذ الصغير يعرض فهماً سياسياً للتطور الفقهي يتصل بعلاقات الفقهاء بالدولة. والشافعية كانوا واسعي الانتشار في المشرق العربي وما يزالون؛ لكنهم ما كانوا على علاقة وثيقة بالدولة إلا أيام نور الدين وصلاح الدين. فلا بد من دراسات تاريخية دقيقة لعلائق المذاهب الفقهية بعضها ببعض (ربما من خلال كتب: اختلاف الفقهاء مثل **بداية المجتهد** لابن

رشد)، وكيف كان التجديد أو الاجتهاد يجري في المذهب، وكيف يصبح رأي معين «مداراً للفتوى»، بينما تهمل آراء أخرى. والتفسير السياسي مهم (علاقة الفقه بالدولة)؛ لكنه ليس كافياً أبداً لقراءة التطورات داخل المذاهب، وفيما بينها.

الإصلاحيون والإحيائيون في المشرق والمغرب

■ ***لننتقل إلى الفكر العربي ـ الإسلامي الحديث والمعاصر. اعتنيت كثيراً بدراسة فكر الإصلاحية الإسلامية للقرن التاسع عشر، وفكر الإحيائية الإسلامية في القرن المنصرم؛ ولخصت الفارق بينهما في الإشكالية التي حكمت فكر كل منهما: إشكالية التقدم (كيفية الانخراط في العصر) لدى الإصلاحية، وإشكالية الهوية لدى الإحيائية. ومع تسليمنا بوجاهته، هل يكفي هذا التمييز ليقدم مدخلاً صحيحاً لقراءة القطيعة التي حصلت بين اللحظتين الفكريتين الإسلاميتين منذ عشرينيات القرن العشرين؟***

السيد: أعتقد أنني قدمت تفسيراً أو تصنيفاً هدفه التمييز بين لحظتين في التوجهات الفكرية والفقهية والثقافية في العالم الإسلامي خلال المئة عام الأخيرة. قلت إن الإشكالية الحاكمة فيما بين عامي ١٨٥٠ و١٩٣٥ كانت كيف نتقدم، بينما صارت في الحقبة المعاصرة: كيف نحافظ على هويتنا. ولست أزعم أن هذا الوصف يصدق على كل الفكر في الحقبتين أو أنه يستوعبهما. إنها فرضية للدراسة، تابعتها أو اتخذتها منطلقاً في عدد من الدراسات. ومن وجوه ضعفها أنها تعتمد التعليل السياسي مدخلاً للتحول من النهوض والإصلاح، إلى الإحياء والتأصيل. فالتغيير الحادث فقهي وثقافي وشعائري ورمزي؛ بينما التفسير سياسي. ثم إن المغاربة بالذات ظلت الإصلاحية عندهم (هم يسمونها السلفية، وللمصطلح معنى مغاير تماماً بالمشرق) حتى الستينيات من القرن العشرين؛ بينما انتهت بالمشرق (حسب تقديري) في الثلاثينيات من القرن الماضي. وأخيراً فإن التشدد العقدي، لم يتواز أحياناً مع تشدد فقهي؛ بمعنى أن المتغيرات ظلت تلقى استجابة إلى هذا الحد أو ذاك في الفقه، بينما لا تلقى استجابة واضحة (بالإيجاب أو بالسلب) في العقديات. لستُ مصراً إذاً على هذا التصنيف أو التفسير؛ لكنني مصر على أنه لا علاقة بين محمد عبده وسيد قطب مثلاً، كما يزعم الذين يقسمون التوجهات الفكرية إلى دينية وعلمانية فيصبح محمد عبده أو الحجوي مثل عمر عبد الرحمن أو حسن الترابي؛ باعتبار أن هؤلاء جميعاً يرفضون العلمانية!

ثم إننا نواجه اليوم؛ بل منذ حوالى الأربعة عقود، تحديات الإحياء الإسلامي، والأصولية الإسلامية؛ في رؤية العالم، وفي الثقافة، وفي الاقتصاد، وفي العلاقة بالدين، وفي العلاقة بالدولة.. الخ، فكيف نفسر هذا المأزق من الناحية الثقافية؟

وما طبيعة هذا الفكر الذي يسود في الحركات الإسلامية؟

■ ***هل كان انحراف محمد رشيد رضا بالإصلاحية الإسلامية عن خط تطورها الصاعد ـ في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» ـ والعودة بفكرها إلى مفاهيم «السياسة الشرعية»، حاصل الانهيار الذي سيشهده منصب الخلافة العثمانية في تركيا، بعد الحرب العالمية الأولى، أم ثمرة طبيعية لفكر إصلاحي إسلامي صالح ـ مصالحة تلفيقية أحياناً ـ بين منظومة السياسة الشرعية وبين منظومة مفاهيم الفكر الليبرالي الحديث؟***

السيد: لا مجال لإنكار التغيير الفقهي والثقافي والسياسي لدى رشيد رضا عشية الحرب الأولى، وتبلور هذا التغيير عشية إلغاء الخلافة من جانب مصطفى كمال. وما كنت أول من اكتشف هذا التغيير، فقد درسه قبلي د. وجيه كوثراني، كما ذكره محمد صالح الجابري. وقد أخذت من دراستيهما، وإن لم يستطيعا تقييم التغير الفقهي لعدم الاختصاص. وأنا أرى أن التغير الفقهي هو الأهم باعتبار أنّ رضا ظلَّ فقيهاً وشيخاً إلى نهاية حياته. الذي شككت فيه في السنتين الأخيرتين: هل كان رشيد رضا واعياً بالمتغيرات التي طرأت عليه هو؟ هو لا ينكر مثلاً تحوله السياسي عن الهاشميين إلى آل سعود. لكنه عرض **تفسير المنار** كما تركه محمد عبده. وازدادت عودته للحديث النبوي، لكنه ما ترك القياس، ولا تنكَّر لفقه المقاصد؛ مع أنه أقبل على نشر كتاب الشاطبي الآخر: **الاعتصام**، وهو يوافق الإحيائيين أكثر بكثير من كتاب **الموافقات** طبعاً. وما كتب بعد العام ١٩٢٣ **الخلافة** فقط؛ بل كتب أيضاً **الوحي المحمدي**، **ونداء للجنس اللطيف**، والكتابان يعرضان تغييراً فعلياً. ما سبب ذلك أو أسبابه؛ هشاشة التلفيق والتوفيق سبب مهم؛ فالأطروحات ما كانت متماسكة، وكان العاملون من ضمنها مختلفي النيات والأهداف. لكن ذلك ليس كافياً. والسياسة ليست سبباً كافياً؛ فقد صادق رشيد رضا آل سعود، وعمل لهم دعاية قوية: لكن آل سعود ما طالبوه بالقيام بتغييرات فقهية أو شعائرية. لذلك لا أرى تعليلاً غير الاقتناع الثقافي العام، والمتغيرات السياسية.

■ ***لم يُكتب تاريخ الفكر الإسلامي الحديث كتابةً موضوعيةً ومتوازنة بعد. كتب ـ بالأحرى ـ من وجهة نظر أسقطت تواريخ أخرى في المغرب العربي واليمن والسودان. من ذلك مثلاً أن القول بنهاية طور الإصلاحية الإسلامية مع رشيد رضا لا يستقيم وحقيقة أن هذه الإصلاحية كانت ما تزال مستمرة آنئذٍ في المغرب العربي مع جيل ما بعد الحجوي وابن أبي الضياف: أعني مع عبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسي، والطاهر بن عاشور، ومحمد بلحسن الوزاني، والمختار السوسي... الخ.***

بل حتى في مصر، استمرت الإصلاحية إياها تعبر عن نفسها بين عشرينيات القرن العشرين وخمسينياته، أي في عز صعود الصحوية الإسلامية، وآي ذلك ما كتبه ـ في هذه الفترة ـ علي عبد الرازق، وخالد محمد خالد، بل حتى محمود شلتوت: آخر مجتهدي الصرح الأزهري. هل كانت هذه الرواية عن تاريخ الفكر الإصلاحي ثمرة لنزعة مركزية مشرقية ـ مصرية أهملت «الأطراف»، أم نتيجة قصور معرفي في الإلمام بمجمل خارطة هذه الإصلاحية في البلاد العربية كافة. . . الخ؟

السيد: استخدمنا رشيد رضا شاهداً على التحول الذي ظهر في العشرينيات. ولا يعني ذلك أن الإصلاحية انتهت وقتها بالمشرق وبالمغرب؛ بل بقي كثيرون يعملون من ضمن أفق الإصلاحيين ومن ضمنهم المراغي ومحمود شلتوت وعبد المتعال الصعيدي ومصطفى الغلاييني. . الخ. لكن هذا لا ينفي حصول التحول. فقد ظهر الإخوان المسلمون أواخر العشرينيات، كما ظهرت حركات حزبية وإحيائية أخرى في مصر وغيرها. وفي الهند ظهرت حركة الخلافة التي ابتعدت عن المؤتمر الهندي قبل تغيرات رشيد رضا. ووجود علي عبد الرازق وطه حسين ومحمود عزمي ومنصور فهمي وغيرهم وغيرهم لا يعني بقاء الإصلاحية؛ بقدر ما يدل على بدء الافتراق بين الإصلاحيين والإحيائيين. فقد أثارت أطروحات هؤلاء ردود فعل استمرت حتى أواخر الثلاثينيات، والردود هذه (على طه حسين وعلي عبد الرازق) هي التي تعلن عن المتغيرات بالمشرق. فإذا كان الإصلاحيون قد بقوا فإنهم بقوا أفراداً؛ وما عادوا جزءاً من توجُّهٍ عام. وقد تساءلت من قبل عن مدى وعي رشيد رضا بالتغيير الذي حصل له على مدى عشر سنوات. أما حسن البنا فقد كان واعياً لما يجري؛ إذ ذكر تأثير رشيد رضا **والمنار** عليه، ولم يذكر تأثير محمد عبده مثلاً. أما الإصلاحية (السلفية) المغربية فقد احتفظت بزخمها حتى الستينيات لسببين فيما أعتقد: أنها كانت أكثر محافظة وتماسكاً من زميلتها بالمشرق، فبقي الجمهور معها ـ وأنها شاركت بوضوح ومن مواقع قيادية في الكفاح ضد الاستعمار، فحرك ذلك من جهة قدراتها التجديدية، ودعم صدقيتها في عيون الجمهور. وقد كان الإصلاحيون المشارقة يتابعون ما يجري ليس في المغرب وحسب؛ بل في الهند واندونيسيا والصين وآسيا الوسطى والقوقاز. وكانت اسطنبول ثم القاهرة متجهاً لكل الذين يريدون التجديد والتغيير أو مكافحة الاستعمار الأوروبي. وتراجُعُ الاهتمام في الثلاثينيات والأربعينيات بالتجديد الفقهي والثقافي المغربي (على رغم استمرار الاهتمام السياسي) يعود لما سبق قوله من أن المزاج تغير بمصر والشام باتجاه المحافظة أولاً ثم الإحياء ثانياً. فخصوم الإحيائية بالمشرق ثم بالمغرب فريقان: التقليديون (من أتباع المذاهب)، والإصلاحيون.

وقد كانت الأولوية لدى الإحيائيين أولاً لمكافحة الإصلاحيين (حلفائهم السابقين) باعتبارهم متغربين، ثم اتجهوا لمصادمة التقليديين (قارن بعلاقاتهم السيئة بالأزهر والقرويين والزيتونة والصوفية بحجة الجمود أو الابتداع والشعبوية). وهكذا فإن إهمال التطورات المغربية أو المغاربية متعمد، إلا إذا كانت تلك التطورات تتلاءم والرؤى الجديدة الإحيائية الطابع (انظر مثلاً اهتمام الإخوان المسلمين بنواب صفوي، زعيم فدائيان إسلام، المنظمة الإيرانية الإحيائية، التي كانت تقوم بأعمال عنيفة ضد عملاء الأجانب!)

■ ***لعلك في جملة قلّة من الباحثين العرب الذي بذلوا جهداً في الإطلال على الإنتاج الفكري الإصلاحي في المغرب العربي، فقرأوا الحجوي، والثعالبي، وابن باديس، وعلال الفاسي. . . ؛ ما الذي عثرت عليه في مقالتهم الإصلاحية مما لم تعتن به المقالة الإصلاحية في مصر وبلاد الشام؟***

السيد: اهتم الإصلاحيون المغاربة بأمرين اثنين ما عُني بهما نظراؤهم المشارقة بالقدر نفسه: المسألة السياسية والثقافية، أي إشكاليات العلاقة بالغرب الأوروبي، والكفاح ضده في الدين والثقافة والعمل السياسي، أو الاستيعاب والتلاؤم اللذين كانا يثيران الاستنكار؛ لكنهما يعنيان إدراكاً آخر للمصالح، وللعلاقة بالعالم. وقليلون جداً من بين الفقهاء من لم يكونوا مسيسين وإن بحدود؛ من مثل الكتاني ـ وهذا ما لم يتوافر للمشارقة منذ جمال الدين الأفغاني. فمحمد عبده. كان يبتعد عن العمل السياسي بوعي، أما رشيد رضا الذي انغمس كثيراً في العلاقات السياسية، فما كان يدرك أبعاد التحركات الدائرة إقليمياً ودولياً، وهذا سبب خلافه مع صديقه شكيب أرسلان. و**المسألة الثانية** التي اهتم بها ولها السلفيون المغاربة، مسألة مقاصد الشريعة. فقد كانت عنايتهم ذات شقين: الموروث المالكي، والرؤية الأخرى للعالم، أو لمتطلبات التغيير. وهناك فروق أخرى معرفية أو منهجية؛ لكن هذين الأمرين هما أهم ما يخطر لي في هذه العجالة.

■ ***لست أدري إن كانت إقامتك في اليمن ما هداك إلى الشوكاني والصنعاني. ما الذي أضافته لك المعرفة بهذه النصوص إلى رؤيتك لإشكاليات الفكر الإسلامي؟***

السيد: كنت أعرف الإصلاحية الفقهية اليمنية في القرن الثامن عشر قبل ذهابي إلى اليمن. فقد درسنا نصوصهم بالمعهد الديني ببيروت، والأزهر بمصر. وقيل لنا وقتها إنهم مجتهدون (الشوكاني والصنعاني وابن الوزير) تجاوزوا المذهبية. وكان المراغي هو الذي أدخل نصوص اليمنيين إلى الأزهر، والتي بدأ طبعها بمصر بعد الحرب العالمية الأولى. وقد ازددت وعياً بأهمية التجديد الفقهي اليمني ـ قبل ذهابي إلى

اليمن عام ١٩٨٩ ـ من متابعتي للنقاشات الاستشراقية والثقافية التي افتتحها بيتر غران (**الجذور الإسلامية للرأسمالية**)، والتي تحدثت عن نهوض ذاتي إسلامي في القرن الثامن عشر، قضى عليه الأوروبيون في القرن التاسع عشر لصالح حداثة أخرى. وقد حدّد لفتسيون وشولتسه وآخرون مواطن وظواهر التجدد بمكة واليمن والقاهرة والهند وآسيا الوسطى. وعلى أي حال فإن ذهابي للتدريس باليمن مكنني من التعرف على شخصيات تجديدية أخرى مثل الكوكباني والمقبلي، ومن الشافعية آل الأهدل والزبيدي صاحب **تاج العروس**؛ الذي بدأ الأزهريون يقرأون مختصره للبخاري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. أما الجديد الجديد الذي تعرفت عليه باليمن فهو الفكر الكلامي الزيدي، والفقه الزيدي. فقد اعتدنا على النظر إلى الزيدية في اليمن باعتبارهم حفظة الفكر المعتزلي وحسب. وقد اكتشفت علم كلام زيدياً متميزاً، وتطوراً هائلاً في الاجتهاد الفقهي. فمحمد بن ابراهيم الوزير، ومحمد بن اسماعيل الأمير الصنعاني، ومحمد بن علي الشوكاني، ومحمد بن صالح المقبلي، كل هؤلاء نتاج تطورات داخلية في المذهب الزيدي، الذي يفرض الاجتهاد، ويرفض التقليد مطلقاً، دون أن يعني ذلك أنهم كانوا منعزلين عن المحيط. وقد نشرت نصوصاً ودراسات كلامية وفقهية وتاريخية عن اليمن، وأطمح إلى متابعة هذا الاتجاه.

الاستشراق والمستشرقون الجدد

▪ ***انتقلت من الأزهر إلى ألمانيا. هل لك أن تصف هذه المسافة المعرفية التي قطعتها بين تكوين أصولي تقليدي وتكوين نظري حديث، بين الجمع بين شهادة العالمية وشهادة الدكتوراه، بين لغة علماء الأصول ولغة فطاحل المستشرقين. ثم ماذا كان تأثير هذه «الازدواجية» المعرفية في تكوينك، وفي مقارباتك للموضوعات التي اشتغلت عليها؟***

السيد: كنت أعرف أشياء كثيرة عن الاستشراق الألماني من خلال ترجمات ودراسات عبد الرحمن بدوي وغيره. ولذلك فقد كانت المفاجآت (اكتشاف كتب استشراقية مهمة) قليلة لهذه الناحية. الانقلاب الرئيسي في حياتي وفكري نجم ليس من التعرف على الاستشراق الألماني؛ بل من إتقان اللغة الألمانية. فقد كانت أول لغة أجنبية تعلمتها، وصرت أقرأ وأكتب فيها بدون صعوبة. ولذلك فقد انطلقت أقرأ في الفلسفة والتاريخ والأنثرولوجيا والدراسات التوراتية والدينية وعلوم نقد النصّ وقراءته؛ بل الأدب والروايات أيضاً. وأذكر طالباً تونسياً كان يدرس الكيمياء في جامعة توبنغن التي كنت أدرس فيها، قال لي عام ١٩٧٦ إنه جاء إلى ألمانيا في الأصل من أجل تعلم لغة كارل ماركس ليقرأه بالألمانية! فضحكت وقلت له: لقد حجَّرتَ

واسعاً! والله ما خطر ببالي ماركس إلى الآن، وأنا هنا منذ عام ١٩٧٢! الثقافة الألمانية ثقافة عظيمة، وقد كنت محظوظاً بتعلم اللغة الألمانية التي مكنتني من الاطلاع عليها. لقد عرفت الحداثة الثقافية والعلمية من خلال العيون والأقلام الألمانية، وتبلورت هناك ميولي المنهجية والبحثية التي ما أزال أتابعها حتى اليوم. وقد عملت في الثمانينيات أستاذاً زائراً في جامعات أوروبية عديدة، وما تأثرت كثيراً بالثقافات الأوروبية الأخرى. وحدها التسعينيات، والتي درّست خلالها بالجامعات الأمريكية، وأقبلت إقبالي في السبعينيات على القراءة والتواصل، يمكن مقارنتها من بعيد بالتأثير الألماني. إذ كانت السنوات الألمانية سنوات تكوين، ولا كذلك السنوات الأمريكية. ومع ذلك من الصعب المقارنة أو التفضيل بين الأزهر وتوبنغن. فقد تعلمت كثيراً وكثيراً جداً بألمانيا، لكنني لم أغير تخصصي وقد كان ذلك متاحاً لي، وفعله زملاء لنا. بقيت في الدراسات الإسلامية على رغم حبي لعلم التاريخ، والتاريخ القديم بالذات، وللأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، والعلوم السياسية. الأزهر تقليد عريق، وجامعة توبنغن تقليد عريق؛ والفارق أن التقليد الأزهري إلى تراجع وانكسار، بينما تبدو توبنغن وغوتنغن وهايدلبرغ وبرلين في تجدد وازدهار. ولا أحس ازدواجية، كما لم أحس أزمة وجودية أو إيمانية في ألمانيا. فأنا ابن عصري، وقد رأيت ألماناً وأمريكيين وبريطانيين يقرأون نصوصهم الدينية كما يقرأها أصوليونا أو تقليديونا. فالعالم واحد، وثقافته واحدة، وموازين القوة والضعف ليست في قدرات الأفراد؛ بل في السياسة والاقتصاد، وكذلك في تجربة العلاقة بين الدولة والمجتمع في العقود الخمسة الماضية.

■ ***بصرف النظر عن الكثير من التحفظات المشروعة على الخلفيات الايديولوجية لدى بعضه، كان للاستشراق دور تأسيسي رئيس في تدشين الدراسات الإسلامية للعهد الوسيط. هل ما زال للاستشراق الدور نفسه؟ وهل ما زال ضرورة في تاريخنا الثقافي المعاصر مع اتساع دائرة الباحثين العرب في التراث العربي ـ الإسلامي؟***

السيد: لا داعي لإطالة الحديث في الاستشراق ووظائفه. فالواقع أنه كان هامشياً (رجالاً وموضوعات ومناهج) في الثقافات الأوروبية. والأرجح أنه كان أهم لدينا منه لدى الأوروبيين. فقد تعلمنا منه أشياء كثيرة عن حضارتنا وتاريخنا وموروثنا العلمي والتاريخي والإنساني. لكن المستشرقين أوروبيون ازدهروا في عصر الإمبريالية، ورؤاهم ومناهجهم هي نتائج البيئات الثقافية والسياسية التي نشأوا وتكونوا فيها. وليس ذلك مقصوراً على الاستشراق؛ بل يمكن قوله عن سائر العلوم الإنسانية الحديثة. ولا أرى أنه كانت للاستشراق وظائف كبرى في النصف الثاني من القرن العشرين على الخصوص. وهو مثل العلوم الاجتماعية والتاريخية، أو بسببها،

مر بثورات منهجية أدت به إلى الخروج من التاريخانية باتجاهات مختلفة أهمها اليوم التوجه الأنثروبولوجي. ولذلك نجد عناوين كتب كثيرة تظهر فيها الأنثروبولوجيا: أنثروبولوجيا الفقه، أنثروبولوجيا الدين، أنثروبولوجيا الحركات الإسلامية.. الخ. وقد خصصت العام الماضي (٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١) ثلاثة أعداد من مجلة **الاجتهاد** لقراءة التحولات في عوالم الاستشراق والدراسات الإسلامية والشرق أوسطية بأوروبا والولايات المتحدة؛ وكان عنوانها العام: «من الاستشراق إلى الانثروبولوجيا». ونعرف جميعاً النقد العنيف الذي وجهه العروي وأنور عبد الملك وإدوارد سعيد للاستشراق التاريخاني. لكن لست أدري إذا كان هذا التغير المنهجي الجاري في العقدين الأخيرين هو الإصلاح أو التقدم أو التحرر المطلوب. فالشقة بيننا وبين العالم تزداد اتساعاً، ورؤية الإسلام والمسلمين اليوم أقل حسناً منها في عصر التبشير والاستعمار. ثم إن الأنثروبولوجيا أقل رحمةً من التاريخانية، وأكثر تشبثاً بالمسلمات والمسبقات.

■ ***إلى أي حد نجح «المستشرقون الجدد» من جيل جيلبير غرانغيوم، ولوسيت ڤالنسي، وأوليڤييه كاريه، وبرنارد لويس، ثم من تلاهم من المستشرقين الشباب مثل جيل كيبيل وألان روسيون... الخ، بأن يستأنفوا تراث الرواد من المستشرقين: من ماسينيون، إلى غولدسيهر، وروزنتال، وڤون غرونبوم، وجاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وآخرين؟***

السيد: الذين ذكرتَهم هم باستثناء برنارد لويس، من شباب المستشرقين وكهولهم. برنارد لويس ما يزال تاريخانياً. أما الآخرون فالمرجح أنهم لا يحبون أن يطلق عليهم اسم أو لقب المستشرق. هم يقولون إنهم من المتخصصين بسوسيولوجيا الإسلام أو الفكر العربي الحديث، أو الدراسات الشرق أوسطية. وكلهم متأثر بمناهج العلوم الاجتماعية. وقد أسهموا إسهاماتٍ بارزة في دراسة الظاهرة الإسلامية الحاضرة. لكن لا تصح مقارنتهم بجيل كبار المستشرقين المذكورين في السؤال (غولدسيهر ليس منهم فهو أحد الرواد المؤسسين، أما الآخرون فهم من جيل ما بعد الحرب الثانية وحتى السبعينيات). وعدم جواز المقارنة، ليس لاختلاف المناهج والاهتمامات والأولويات وحسب؛ بل للاختلاف المعرفي أيضاً. فالتاريخانيون الكبار أوسع معرفةً بالتاريخ الإسلامي، وبالحضارة الإسلامية، بل باللغات الكلاسيكية، وآداب اليونان والرومان أيضاً، فضلاً عن معرفتهم بلغات المشرق الإسلامي القديمة والحديثة. أما المعاصرون فإن أكثرهم لا يعرف العربية جيداً، ولا يهتمون للتاريخ، ويركزون على الظواهر المعاصرة في مناهج العلوم الاجتماعية.

■ ***بم يتميز الاستشراق الألماني من سواه من مدارس الاستشراق في الغرب؛ وهل لك أن توجز لنا حصيلته العلمية في دراسة الإسلام؟***

السيد: شاع الانطباع بأن الاستشراق الألماني أكثر عمقاً وجدية وموضوعية من الاستشراقات الأخرى. ويعلل بعض الدارسين ذلك بأن الألمان ما شاركوا في الحركة الاستعمارية للعالم الإسلامي، وبأنه كانت لهم مصالح وتحالفات مع الدولة العثمانية في حقبة ازدهار الدراسات الاستشراقية. والحقيقة أن التغاير ليس كبيراً. وعلته ليست حب الألمان للإسلام والمسلمين أكثر من غيرهم، بل الاختلاف في مناهج الرؤية في العلوم. فالمعروف أن اتجاهاً رئيسياً تطور لدى الأنغلوسكسون للتوحيد بين مناهج العلم الطبيعي، وعلوم الإنسان (من فرنسيس بيكون وإلى جون ستيوارت مل وسبنسر)، بينما انتصر الإنسانيون الألمان للفصل بين العلوم الطبيعية وعلوم الإنسان (Geistwissenschaft). ولذلك تطورت في المجال الثقافي الألماني العلوم التاريخية (فالتاريخ هو علم العلوم الإنسانية بامتياز، كما أنّ الاستشراق واحد منها بالموضوع والمنهج، وإن يكن على الهامش)، أكثر من تطورها لدى الإنكليز والفرنسيين (وبهذا المعنى فإنّ حتمية ماركس وبوخنر ليست ألمانية بل هي أنغلوسكسونية). وأنا أتحدث عن ظواهر ومناهج قبل أكثر من مئة وخمسين عاماً، وربما لم يعد الأمر وارداً الآن.

■ ***لماذا عزوفك عن تقديم الاستشراق الألماني إلى القارئ العربي ـ ما خلا ترجمتك نصين لروزنتال وسوذرن ـ وأنت الأقدر على ذلك في الوقت الراهن؟***

السيد: لا علة لذلك غير التقصير وضيق الوقت. وقد ترجمت ثلاثة كتب حتى الآن ـ من بينها الاثنان اللذان ذكرتهما ـ لكن عن الإنكليزية. وقد أفدت كثيراً في شبابي من ترجمات بدوي عن الألمانية. وهناك اليوم دراسات استشراقية ألمانية أو الأصح دراسات في الفقه الإسلامي (تاريخ الفقه) وفي علم الكلام وفي التاريخ، تستحق الترجمة. وقد كتبت دراسات عن الاستشراق الألماني، وترجمت مقالات فقط. إنه التقصير ولا شيء غير ذلك.

■ ***بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، هل تتوقع أن يمدد ابن تيمية ـ ومعه المودودي والندوي وسيد قطب وسعيد حوى. . . ـ إقامته في العقل الإسلامي المعاصر لفترة أخرى قادمة، أم أن الطلب سيتجدد على الشاطبي ومحمد عبده وعلال الفاسي. . .؟***

السيد: لا علاقة لابن تيمية بالإحياء الإسلامي، وإنما جرى استدعاؤه رحمه الله، وكان ينبغي تركه لراحته الأبدية، باعتباره واحداً من عمالقة الفكر الإسلامي الوسيط. الآخرون هم صناع الإحياء الإسلامي، ولنضِف إليهم حسن البنا. ونحن

الآن في مرحلة الجيل الثالث: جيل الإحيائية المقاتلة: حسن البنا ـ سيد قطب ـ عمر عبد الرحمن. وكان أوليڤييه روا وجيل كيبل قد تنبآ قبل خمس أو ست سنوات بفشل الإسلام السياسي؛ بيد أن للفشل مقاييسه المتنوعة والمختلفة. وبمقياس الفعالية فإن الشباب لم يفشلوا بدليل الجرح الفاغر الذي فتحوه لنا مع العالم. ولا شك في أن الهجمة الأمريكية الحالية ستجلب لهم أنصاراً، وستطيل عمرهم بعض الشيء. لكنهم بمقياس «المشروع» والإمكانيات المستقبلية صاروا وراءنا ولا شك. وسنظل نعاني وطأة ما أدخلوه من مفاهيم وممارسات لأمد طويل. لكن البديل الإصلاحي المتمثل في عبده وابن عاشور وعلاّل الفاسي مات وشبع موتاً. تعاون الإصلاحيون والسلفيون (الإحيائيون) ضد التقليدية، ثم قضى الإحيائيون على الإصلاحيين، وتابعوا النضال ضد التقليد (الذي أعانهم عليه بعد زوال الإصلاحيين اليساريون والعلمانيون والسلطات). ويقف الصحويون أو الإحيائيون الآن وحدهم متصدرين الصورة، ومستأثرين بالمرجعية (القرضاوي/ شيخ الأزهر، أو عبد السلام ياسين/ شيوخ المالكية). فإذا زالوا، فلا بد من تجديد لثقافة ووعي «الأكثرية» العاصمة من التشرذم والعنف، ولا يبدو الإصلاحيون القدامى أو المعاصرون في الصورة حتى الآن.

(٣)
حوار مع هشام جعيط[*]

هشام جعيط عَلَمٌ من أعلام الفكر العربي المعاصر الكبار. مساهمته رائدة في تجديد النظر في قضايا التاريخ والاجتماع العربي ـ الإسلامي: قديماً وحديثاً، وفي مسائل الهوية والحداثة والنهضة. جمع إلى ثراء معرفته الموسوعية بتاريخ الفكر في المجالين العربي ـ الإسلامي الوسيط والحديث والمجال الأوروبي المعاصر، رصانةً في التأليف وأناقةً في الكتابة ومبدئيةً في التزام ما آمَنَ به واستنفد جهيدَ جهدٍ في الدفاع عنه، ومنزعاً نقديّاً لا يخشى في المراجعة لومةَ لائم.

ومع أن هشام جعيط قدَّم واحدةً من أغنى المساهمات الفكرية العربية المعاصرة، وانتزع بها شهادة العالم وجامعاته وكبار الباحثين، إلا أنه لم يَحْظَ ـ للأسف ـ بالاهتمام الكافي من «عشيرتِه الأَقْرَبين» (العرب)، وما برحَتْ أعمالُه غيرَ معروفة لدى الكثير من القراء العرب، رغم أن معظمها تُرْجم من الفرنسية إلى العربية!

في هذا الحوار ـ الذي أَجْرَيْتُهُ معه ـ جولة في نصوصه والإشكاليات التي عني بها كبيرَ عناية. حاولنا أن يكون الحوار شاملاً كُتُبَهُ الستَّة المرجعية، وتَقَصَّدْنَا أن يتناول تفاصيلَ مما كَتَب دون الذهول عن الجوهر فيها.

(*) نشر هذا الحوار في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٢٩٤ (آب/ أغسطس ٢٠٠٣)، ص ١١ ـ ٢٧.

حول ربط عملية التحديث بالهوية

■ ***لا ينتمي كتابك الأول: «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» (بالفرنسية)[1] إلى جنس التأليف الأكاديمي بالمعنى الدقيق. هو بالأحرى رسالةٌ ثقافية ودعوةٌ ملتزمةٌ العروبةَ ماهيةً قوميةً والإسلامَ محتوىً ثقافياً وحضارياً؛ وهو في الآن نفسه دعوة إلى الحداثة والتقدم والعقلانية وإعادة استئناف مشروع النهضة الثقافية الذي بدأ وانقطع. لعلّ هذا النوع من التأليف كان مطلوباً في حينه للجواب عن مأزق تاريخي وَلِجَتْهُ الأمة غداة انكسار المشروع القومي. وهو كان مَلْمَحاً عاماً اشتركت فيه كتابات عديدة، آنئذ، من نوع تلك التي نشرها قسطنطين زريق، وعبد الله العروي، وياسين الحافظ، إلى المناخ العربي العام الذي حَمَل على هذا النوع من التأليف (الرسالة، أو الدعوة، أو النصّ ـ القضية)، وكان في أساس وضْعِكَ هذا الكتاب، هل كانت ثمة عوامل أخرى دفَعَتْكَ إلى تحريره: مخاطبةُ الوعي الغربي بخطاب فكري عربي حديث يبدّد صورة الانتيليجنسيا العربية في وعي الغرب الثقافي مثلاً، أم مخاطبة نخب المشرق العربي من موقع مغاربي يثير انتباهَهَا إلى إقليم عربي آخر وإلى إنتاجه الثقافي ونوع الأسئلة الفكرية التي تطرحها نُخَبُه، أم ماذا؟***

جعيط: لقد نُشر كتاب **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** في باريس في كانون الثاني/يناير ١٩٧٤، وقد تم تحريره عشرة أشهر قبل ذلك في نفس الوقت مع تحرير نصف كتاب **أوروبا والإسلام**. وكنت منذ عدة سنوات أفكّر في تأليف هذا النوع من المقال الفكري الذي يطرح عديد المشاكل التي تختمر في الوعي العربي وتُسائلني أنا شخصياً. كنت منذ سنة ١٩٦٤ أكتب في مجلة **الفكر** التونسية في التاريخ والفلسفة والفكر الديني، كما أني كتبت مقالات علمية في تاريخ المغرب ظهرت في إحدى المجلات الاستشراقية وشاركت في كتاب عام عن تاريخ تونس. لكن المهم هو أني كنت أطالع كثيراً في كل ما هو فلسفة وعلوم إنسانية لأخرج من الاختصاص وأنفتح على الإشكاليات الكبرى. فطالعت في علم الاجتماع والاقتصاد والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا والدراسات الإسلامية وتاريخ الأديان ما أمكن أن أطالع، وبالأساس بالفرنسية. وساعدني على ذلك أني كنت منعزلاً ومهمّشاً أدرس ما أشاء من غير اختصاصي في الكلية التي وُضعت فيها تعييناً من طرف وزير التربية آنذاك محمود المسعدي. كنت أهيىء نفسي لكتابة شيء حول تجديد الفكر الديني متأثراً بكتاب محمد

---

(١) Hichem Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, collection esprit, la condition humain (Paris: Seuil, [1974]).

إقبال حول نفس الموضوع، وشجعني على ذلك ناشر فرنسي معروف. ولم يكن الجوّ في تونس مناسباً لمثل هذا المشروع، إنما اطلعت على ما كتبه عبد الله العروي وأنور عبد الملك وغيرهما في ذلك الحين. وكان هذا حافزاً على التفكير والكتابة بدوري. وفي سنة ١٩٦٨، حصل قمع كبير في جامعة تونس من طرف بورقيبة، وزُجّ بأساتذة وطلبة ومحامين في السجون وعُذّبوا في الزنزانات، لكنّي لم أكن من أتباع اليسارية الماركسية ولا أي مذهب في ذلك الحين باستثناء الليبرالية والفكر التحرّري. لقد حصل تتبعي من وجهة أخرى بوسائل ضغط نفسي، ولعلّ ذلك أحدث لديَّ ردّ فعل، فاتجهت حثيثاً إلى الكتابة والتأليف بصفة جدية ونهائية، وابتعدت أكثر فأكثر عن العالم.

أقول إن الجو العام في الوطن العربي كان متجهاً ـ حينها ـ نحو تساؤلات متعددة حول الايديولوجيا والهوية ومكانة الدين والعلمانية والفكر النهضوي، وكان الأوروبيون مستعدين لاستكشاف هذه الإشكاليات، خصوصاً بعد حرب الجزائر وحرب عام ١٩٦٧.

وقد برز جيل جديد بعد جيل زعماء الاستقلال والقومية، هو جيل مفكرين، وبالكاد مصلحين، يقفون وقفة تَرَوٍ ونظر، ويعرفون عالمهم كما يعرفون العالم الحديث، ويغوصون في إشكاليات فكرية لم تكن في متناول الأجيال السابقة من المفكرين والعلماء والزعماء. ولقد كان الجو في تونس غير مُرْضٍ بالنسبة إليَّ بعد الطلاق مع الفكر العروبي وحتى مع الاتجاه الإسلامي، وهو بالتالي مشجّع على رد الفعل. كما أنني كنت أرى أن الاتجاه العروبي لدى المثقفين ابتعد كثيراً عن الإسلام الذي لم يُحسب له حساب. فجاء كتابي كتاباً حول الهوية من حيث إن الهوية في الأساس عربية ـ إسلامية، فلا عروبة دون إسلام ديناً أو انتماءً، ولا إسلام عميقاً في المستوى الثقافي دون تعمّق في العربية وتوغل فيها. ودخلت في مباحث أخرى، لكنني حاولت بالأساس ربط عملية التحديث بتأكيد مسبق أو متزامن على الهوية، وإلاّ يصبح التحديث اغتراباً والتأكيد البحْت على الهوية خروجاً عن التاريخ. ولقد تساءلت كثيراً عن مفهوم الوحدة وإمكانياتها، ورأيت أن هناك فرقاً كبيراً بين الأمة كمعطى ثقافي الدولة ـ الأمة الموحدة التي يصعب الارتقاء إليها، لكنها محبّذة.

لئن عرف هذا الكتاب رواجاً في أوروبا والمغرب، فلم يكن هذا شأوه في المشرق. لقد ترجم بعد سنوات وسنوات وليس بصفة جيدة ولم يجد الصدى المرتجى إلا من طرف القراء العارفين بالفرنسية، ومن طرف المرحوم ياسين الحافظ وإخوان من اللبنانيين في فترة كثر تواجدهم في فرنسا.

■ ***تذهب في كتابك: «أوروبا والإسلام» (بالفرنسية)[٢] إلى القول إن الاستشراق الحديث خرج من رحم رؤية فكرية مسيحية وغربية للإسلام ـ غطت الفترة الفاصلة بين القرنين الثاني عشر والثامن عشر ـ تقوم على العداء للنبي وتكذيب نبوّته واحتساب «النبوة المكذوبة» هذه سبباً في عرقلة تطور الإنسانية نحو المسيحية. هل هذه فعلاً هي المقدمات الفكرية الوحيدة للاستشراق؟***

جعيط: هذا الكتاب عرف ثلاث ترجمات بالعربية: **أولاها**، سنة ١٩٧٩، **وثانيتها** في أوائل التسعينيات بمراجعة المؤلف. **والثالثة** منذ قليل، كما أنه عرف ترجمة بالإنكليزية ووجد ترحيباً في أمريكا أكثر بكثير مما وجده في الوطن العربي باستثناء ما كتبه عنه علي حرب، **وأخيراً**، ترجمة بالإسبانية.

من الواضح حسب رأيي أن نظرة الغرب إلى الإسلام، ديناً وحضارة ـ ومفهوم أوروبا هنا يعني الغرب ـ لم تكن تشبه نظرته إلى الصين والهند مثلاً، وهذا من قديم لوجود توتّر وعداء من طرف المسيحية الغربية في العهد الوسيط تجاه الإسلام، المعتبر كخصم، وتمادي هذه النظرة في العهود الحديثة مع تغييرات ذَكَرْتَهَا. والاستشراق إن هو إلاّ جزء من النظرة الغربية إلى الإسلام، وما استشراق العالم الأكاديمي إلا جزء من الاستشراق العام الذي نعرفه مثلاً في الأدب والفن لدى أشخَاص مثل غوته وأنْغِر أو فرومَونْتان والذي لم يكن عِدَائياً، بل على العكس. ومن الواضح أن الاستشراق الذي نعرفه في تاريخ الأديان والتاريخ العام لم يكن قادراً تماماً على تجاوز النظرات المسبقة، خصوصاً وقد تعزّزت بالهيمنة الاستعمارية والأوروبية على العالم أجمع. هذا لم يمنع أفضل المستشرقين من أن يقوموا ببحث علمي حقيقي، لكنّ هذا كان هدفهم: دراسة فيلولوجية وتاريخية للدين والحضارة، حسب قواعد معينة طُبّقت على المسيحية والبوذية والحضارات الأخرى والماضي الإنساني بصفة أعمّ.

■ ***إذا كان انتصار الفكرة العلمانية على سطوة الكنيسة قد حرّر الفكر الأوروبي من نظرة دينية رثّة إلى الإسلام، فهل أفضى ذلك إلى وعي أعمق بالإسلام أم إلى نظرة ابتسارية اختزالية تماهي بينه وبين الشرق العثماني ـ الفارسي، وتعيد إنتاج رواية أوروبا عن نفسها، وفكرة تفوقها المتولدة ـ بصورة لا واعية ـ من كُلاَّنية مسيحية أعرضت عن الاعتراف بالآخر؟***

جعيط: لم يكن الكفاح ضدّ الكنيسة زمن التنوير دائماً متعاطفاً مع الإسلام أو

(٢) Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, collection esprit (Paris: Seuil, 1978).

حتى موضوعياً إزاءه. فمثلاً فولتير في مسرحيته عن «**محمد** أو **التعصّب**» كان قاسياً على النبي، وذلك عن جهل تامّ بماهية الرجل العظيم كما انتقده في ذلك نابليون. ونجد نفس الأفكار العدائية عند ديدرو وغيره. مع الرومانسية يبدأ فكر جديد لدى غوته وهيغل وفكتور هوغو وآخرين. إذاً العلمنة لم تأت بتغيير يذكر، إنما منحت الحرية لكل شخص أن يكوّن لنفسه نظرة. العلمنة أثّرت في المجال السياسي والدبلوماسي وفي العلاقات مع الأتراك والفرس، وكانوا يتماهون فعلاً مع الحضارة الإسلامية. وحوالى عام ١٨٠٠ في عهد نابليون دخلوا في فترة ضعف ووهن وأصبحوا محتقرين كقوى سياسية.

▪ ***أشرتَ ـ بحق ـ إلى أن اليعقوبية الراديكالية في فرنسا توسّلت بالكنيسة في الخارج في الوقت عينِه الذي كانت تحاربها فيه في الداخل! كيف نقرأ هذا التناقض السياسي والأخلاقي في سلوك الغرب العلماني: القطيعة مع الدين في المجال الأوروبي واستعمال التبشير المسيحي والحركات الإرسالية في الخارج. هل يعبّر عن حاجاتٍ في السياسة فقط، أم يكشف عن الحدود المتواضعة للقطيعة بين العلمانية والكنيسة، ويميط اللثام عن مخيال غربيّ ما زالت تجهّزُهُ الرموز الدينية كلما وضعته المواجهات أمام «آخر» يذكّره بـ «أنا» هُ ويستنهض فيه حسّ الوعي الذاتي: الثقافي والحضاري؟***

جعيّط: طوال القرن التاسع عشر، زمن ابتداء الهيمنة الأوروبية ثم استفحالها لم تكن القطيعة مع الدين مكتملة حتى في فرنسا. من الواضح أنه حيث يقع في الخارج الاحتدام مع حضارة أخرى، يبرز الأوروبيون بكلّ هويتهم بما في ذلك الدين، كما أنهم يظهرون بمظهر الحضارة الموحدة مع كونهم في حالة تناحر داخلي وصل أَوْجَهُ في الحرب الكبرى (١٩١٤ ـ ١٩١٨). والأوروبيون كانوا فعلاً أبناء حضارة واحدة في أمم مشتّتة، كما كان المسلمون ينظرون إليهم كذلك وعلى أنهم النصارى والكفّار والآخَر تماماً من كل جوانب الحياة. والمسلمون آنذاك كان الدين هو الذي يرسم هويتهم، وبالتالي يجيب الأوروبيون بما يفهمه الآخر أي بالدين والحضارة المادية الساحرة. لكن في الجملة لم يقوموا بعمليات تبشير إلا قليلاً، ولم تكن هذه لتنجح.

▪ ***بين النظرة العدائية إلى الإسلام، التي أنتجتها أوروبا الحديثة على نحو ما نجد في كتابات فولتير ومونتسكيو وفولني، وما سمَّيتَهَ النظرة الرومانسية إليه، كما في حالة لامارتين وخاصة جيرار دونرفال (في القرن التاسع عشر)؛ ثم بين استشراق النصف الأول من القرن العشرين ـ المصاب بالرُّهاب في وَصْفِكَ له ـ وبين استشراق النصف الثاني من القرن العشرين، المتعاطف مع الإسلام أو قليلِ العدائية تجاهه، . . .***

هل كانت أوروبا تُصَحِّح أو تراجع نفسها ونظرتها إلى الإسلام أم كانت تعيش ـ بين ذينك الحَدَّيْن ـ تناقضات ومفارقات وعيها به؟

جعيط : النظرة العلمانية لفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا لم تتخلص من الإرث القديم وهي أن النبي كاذب، وأنه سحر الجماهير بخطابته، وأن المسلمين متعصبون.. الخ. على أن هناك من كان يرى أن الإسلام دين التسامح خلافاً للكنيسة. الرومانسية، وهي ألمانيّة بالأساس ثم إنكليزية وفرنسية، تنظر نظرة واسعة الى تاريخ العالم ككل وإلى الحساسية الإنسانية أو الى عظمة بنّائي الحضارات: هذا كما ذكرت نجده لدى غوته (**ديوان شرق ـ غرب**)، ولدى هيغل، أي لدى أناس لهم حقّاً رؤية عالمية للوجود، وهم أناس ذوو عمق لا يُدَانى. في انكلترا نجد كارلايل، وفي فرنسا نجد اهتماماً كبيراً وتعاطفاً لدى فيكتور هوغو. الآخرون إنما هم رحالة، ويبقى شاتوبريان معادياً للمسلمين. الذي حصل لدى الرومانسيين بالمقارنة مع عهد التنوير الجاف نفسياً هو انفتاح على كل شيء: الماضي الإنساني، والفن، والثقافة اليونانية، واتساع كبير لأفق المعرفة نلحظه عند هيغل، وليس قبل خمسين سنة عند فلاسفة التنوير.

أمّا في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، فنجد استتباب العلم في ميادين الفيلولوجيا واللغات والتاريخ. عندئذ تكوّن الاستشراق كقسم من أقسام المعرفة، فلم يعد رُؤَى فلاسفة وكتّاب وفنانين. أقول المعرفة عامّة لأنهم بحثوا في تاريخ الغرب ذاته واليونان والرومان واليهودية والمسيحية، وهي أسسهم الحضارية والذاتية، وبصفة ثانوية في الصين والهند والإسلام. أوروبا عندئذ كانت متعطشة إلى العلم إلى درجة كبيرة، وبما أن المناهج قد استقرت، فقد ولجوا كل باب من أبواب المعرفة، بين عامي ١٨٨٠ و١٩٠٠، وتمادى التيار إلى حدود العام ١٩٥٠.

▪ ***هل ما زالت صورة الاستشراق هي عينُها تلك التي تبدَّت لك قبل ربع قرن: صورة فكرٍ يشدّد على مركزية أوروبا ونموذجيتها المرجعية، ويقرأ الإسلام من داخل فرضية مواجهته الحضارية للغرب، مثلما يقرأه بعيداً عن تاريخيته التي تُطلق ديناميته الخاصة، كدين واجتماع وحضارة، بل بوصفه مجرد انعكاس شاحب ومقلوب لتاريخ الغرب؟! ثم هل يمثل الإسهال الايديولوجي المعاصر للجدل العقيم حول «صدام الحضارات»، ومشهد الحريق الأكبر في أفغانستان والعراق، بيئة مثلى لضخّ الحياة مجدَّداً في الخطاب الاستشراقي الجانح إلى إعادة إنتاج الصورة النمطية نفسها عن الإسلام؟***

جعيط : نحن كثيراً ما أصبحنا نتكلم عن الاستشراق فيما أنه لا يمثل لُبَّ الثقافة الغربية، ولم أخصص له في كتابي سوى فصل من الفصول. فالاستشراق الأكاديمي

متمحور حول التاريخ الديني، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي. فهو جزء من المعرفة منصبّ على رقعة ثقافية معينة في الزمان والمكان. ولم يكن ليستجلب اهتماماً كبيراً في وسط المثقفين الغربيين. ما درسْت في هذا الكتاب هو النظرة الأوروبية عامة إلى الإسلام. هذا وقد أعطى الاستشراق نظرة عامة وأنتج أحكاماً جملية ولم يقتصر على الدراسات المدققة في هذا الميدان أو ذاك مثلاً لدى ماسينيون وباكر وآخرين. وما زالت هذه النزعة موجودة الآن لدى شخص مثل باتريسيا كرون التي قامت بتفلسف زائف حول الشرق القديم ومجيء الإسلام في كتابها **هاغاريسم**، وليس هذا من العلم في شيء ولا من الفكر المتزن العميق، بل هو من ضرب العلم القصصي أو الخيالي بمعنى الـ «فيكسيون». ولا ننس أن الأسماء المشهورة كتبوا إلى حدود عام ١٩٥٠، أي قبل نصف قرن أو أكثر، وبالتالي فكتاباتهم حتى وإن اتّسمت بالتعاطف أو الإنصاف، فقد تجاوزها الزمان إلى حد كبير.

استشراق النصف الثاني من القرن العشرين هو استشراق أمريكي بالأساس، لأن العلم عامة انتقل من أوروبا إلى الولايات المتحدة. وعندما قلت إنه كان متعاطفاً مع الإسلام، فإني أعني علم السياسة الذي زخر بالدراسات عن الشرق الأوسط. هذا التيار كان مناهضاً للقومية العربية في الخمسينيات والستينيات، وكان أصحابه يعتبرون عندئذ أن الإسلام قوة اعتدال وروحانية خلافاً للقومية «المتعصبة» «الهوجاء».

أما عن الإسهال الايديولوجي حول «صدام الحضارات»، فإن هو إلاّ إسهال عربي وليس بغربي إطلاقاً. فكتاب هانتنغتون ضعيف لا يخرج عن نطاق العلاقات الدولية، فهو ليس بالعلمي ولا بالفكري أبداً، ولا يدخل لا في الاستشراق ولا في فلسفة التاريخ ولا في الفكر السياسي. لقد عُرف مؤخراً عندما تم ضرب نيويورك، وإبان اكتساح أفغانستان والعراق، حيث التقفت الميديا الغربية هذه العبارة. لكنه قبل ذلك، عرف صدى عند العرب والمسلمين وأبناء العالم الثالث لسببين: شغف المثقفين العرب بكل ما يأتي من الولايات المتحدة عن مركّب نقص ومحاكاة، فهم يعشقون الأمريكان ويعجبون بكل ما يأتي من لَدُنهم! وحرص الطبقة الحاكمة على أن تبرهن على أن المسلمين أصدقاء الغرب وأخلاَّؤه ولا يريدون الصدام معه بل الحوار. كل هذا تخلّف ذهني ونفسي عربي وإسلامي وليس بغربي.

■ ***بِمَ نفسر ظاهرة تميُّز الاستشراق الألماني بإنتاج نظرة مختلفة، أكثر تفهُّمِيَّةً وموضوعية وتوازناً، من تلك التي سادت في أكثر الاستشراق الغربي: الحديث والمعاصر. وهل يَسَعُنَا القول إن ما كتبه هيغل، واشبنغلر، وماكس فيبر،***

وغولدتسيهر، وفلهاوزن . . . إلخ يكسر قاعدةً مزمنةً في رؤية الغرب للإسلام في صُعُده العَقَدية والثقافية والحضارية؟

جعيط: ظاهرة تميّز الاستشراق الألماني ترجع إلى كون العلم الألماني في جميع المجالات كان متفوقاً على غيره من البلدان الأخرى بدءاً من القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الثانية. وبالتالي، فالمستشرقون الألمان كان فيهم كبار العلماء من مثل يوليوس فلهاوزن الذي برز أولاً في نقد العهد القديم وعرف بذلك في الغرب، وقبله في ستينيات القرن التاسع عشر، وبعد ذلك قام نولديكه بدراسة تاريخ القرآن عن كثب في تطور نصوصه. في الفترة نفسها، انكبّ غولدتسيهر على البحث في التفسير والحديث والفقه، وهو حقاً عالم كبير عملاق ما زال يستحق أن يقرأ. غولدتسيهر مَجَرِيٌّ، والمَجَر كانت منخرطة في الامبراطورية النمساوية وكان يكتب بالألمانية، وهو بالتالي من العالم الجرماني. ولعلّ الألمان أيضاً تأثّروا بالجو السياسي في آخر هذا القرن، حيث لم تكن لهم مستعمرات. وكان القيصر قد خطط لسياسة صداقة مع العثمانيين، فلم يكن هَمُّ العلماء إظهار تفوق الغرب حضارياً ليبرهنوا على أحقية الاستعمار مثل الهولنديين والإنكليز والفرنسيين. أما هيغل واشبينغلر فلم يكونا مستشرِقينْ، بل أصحاب فلسفة، وماكس فيبر كان مؤسس السوسيولوجيا الألمانية، وعقلاً كبيراً يعرف كل شيء. وقد اهتم كثيراً بالأديان، بالهندوسية والبوذية وطبعاً البروتستانتية وقليلاً بالإسلام. لقد كان عقلاً كبيراً حقاً. أما الفرنسيون فلم يكن لهم باع كبير في الميدان باستثناء ماسينيون، والإنكليز كانوا أفضل.

■ ***ربما غطى الاستشراق حاجة فكرية ــ في مرحلة ما ــ إلى المعرفة بالإسلام الثقافي والحضاري على الرغم من كل ما انطوى عليه من حيفٍ وعدائية. وربما كان بعض ذلك الاستشراق مفيداً ورائداً في التنبيه إلى جوانب من الموضوع كانت مُعْتِمة (من العثور على نصوص مجهولة، إلى تحقيقها، إلى إنجاز دراسات عميقة بمناهج حديثة: مقارِنة أو أركيولوجية أو تاريخية . . . إلخ). اليوم، هل ما زال الوعي العربي والإسلامي في حاجة إلى «المعرفة» الاستشراقية وإلى أسئلة الاستشراق على تاريخ الإسلام ومدوّنته، أم أن الفكر العربي والإسلامي شبَّ عن الطوق، وبات في مُكْنِه انتزاع الاستقلال الفكري وإعادة كتابة تاريخ الإسلام وحضارته بعيداً عن الأطر المرجعية التي حاول الاستشراق أن يفرضها على كل مقاربة للإسلام؟***

جعيط: دون شك قام العلماء الأوروبيون بمجهود كبير في القرن التاسع عشر في نشر النصوص القديمة من تاريخ وجغرافيا وسيرة وكتب أدب، وقاموا بتحقيقها تحقيقاً علمياً. ولهم فضل في ذلك، لكنّهم، لم يفعلوا هذا بسبب نبش تراث العرب

وإعطائهم حقهم من المجد التاريخي. فعلوا ما فعلوا لأن تحقيق النصوص هو قاعدة العمل العلمي. لا تَنْسَ أن اللامعين منهم كانوا يدرِّسون في كبرى الجامعات والمعاهد، حيث المنافسة على الكراسي كبيرة، وحيث توجد قواعد أكاديمية حازمة. وفي ألمانيا عام ١٩٠٠ كان الأستاذ شخصية كبيرة في المشهد الاجتماعي، وفي أمريكا الآن له مكانة أقل من أوروبا أوائل القرن الماضي، لكن لا بأس بها مادياً ومعنوياً، وهذا ما يفسر أنهم ينشرون أعمالاً جادة ويسخّرون حياتهم للقيام بوظيفتهم. وبالتالي، فلا يزال الإسلام ديناً وحضارة وثقافة يحتاج إلى مجهودهم وأبحاثهم المدققة، حيث لا يوجد علم لدينا في أي مجال من مجالات العلوم الإنسانية، وأكثر من ذلك في العلوم الطبيعية. وحقيقة الأمر أن هذه العلوم المنصبة على المجال الإسلامي والتي يقوم بها المختصون ـ ولم يعودوا يسمّون بالمستشرقين ـ يقوم بها أناس منخرطون في الرابطة العلمية العالمية، وهم لا يكتبون خصيصاً للمسلمين أو لأبناء جلدتهم وإنما للوسط العلمي الدولي.

وما زالت كبرى مجلات الاستشراق موجودة، وليست لدينا أية مجلة علمية في هذا المجال. ويعتقد الكثير أن مثل هذه العلوم سهل، وهذا خطأ. وهكذا فوجود مؤرخ أو سوسيولوجي من مستوى عالمي ـ أي غربي وياباني ـ هو كوجود رياضي أو فيزيائي، وهو أمر عسير جداً لأسباب عميقة. فمجتمعاتنا من إندونيسيا إلى المغرب ترى أنها لا تحتاج إلى العلم، وهو مع هذا محرك العالم الحديث. لكنّا لسنا من العالم الحديث إلى حدّ الآن، والعلم تقوم به المجتمعات المتقدمة صناعياً. لن يوجد علم دون صناعة وثروة صناعية وما يرتبط بذلك من مؤسسات وتصور للإنسان. ولن يوجد مجتمع صناعي دون علم، والعلم بعد ذلك كلٌ لا ينقسم، أعني أن الأبحاث الأثرية والحفريات تتماشى يداً بيد مع الفيزياء والبيولوجيا . . . إلخ.

إن الأطر المرجعية الاستشراقية هي الأطر العلمية المعروفة، إنما دخل الرديئون منهم وكانوا كثرة في أحكام لا قيمة لها. ولا أعتقد أن كتابة تاريخ الإسلام من طرف المسلمين ممكن داخل مؤسسات إدارية (أَلِكسُو مثلاً)، وليس ممكناً ما لم يحصل القيام بمجهود طويل المدى والنفس في تقصّي التفاصيل والأبحاث الدقيقة. وليس ممكناً كذلك ما دام المسلمون محكومين بالايديولوجيا والنظرة الدينية إلى الأمور وقلة الاهتمام بما هو علمي حقاً وفكري حقاً.

■ ***صدر كتابك «أوروبا والإسلام» في الوقتِ عينه الذي صدر فيه كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق[٣]. قبلهما، ببضع سنوات، نشر عبد الله العروي دراسته***

(٣) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

المميَّزة والرائعة عن فون غرونباوم[٤]. ما الذي أضافه ـ أو يمكن أن يكون قد أضافه ـ كتاب إدوارد سعيد في نقد الاستشراق إلى كتابك وإلى دراسة العروي في هذا الباب؟

جعيط: لم يضف كتاب سعيد شيئاً يذكر، لأنه لم يكن يعرف الدراسات الاستشراقية، وليس هذا اختصاصه، وكتابه كله مفعم بالإشارات إلى الأدب الإنكليزي ولا نرى فيه أية ابيستيمولوجيا نقدية لآثار غولدتسيهر أو شاخت. انتقاداته وخياراته ذاتية، فهو مثلاً يريد أن يحطم فقرة كتبها برنارد لويس، ولويس عالم متوسط الحجم موسوعي تعميمي وله خيارات صهيونية، فأهدى لنا قطعة تمثل حقاً أحسن تمثيل هذيان مركّب الاضطهاد وهي مضحكة لو لم تكن مأساوية. هذا الكتاب أخذ صدى عند المستشرقين الأمريكان ليس لشيء سوى أن مؤلفه أستاذ في جامعة أمريكية، وبالتالي فهو يؤخذ بمأخذ الجدّ. وأخذ أكثر صدى عند المشارقة العرب لأن مؤلفه فلسطيني الأصل، وكأنَّ الانتماء إلى هذا الوطن المقهور يكفي ليجلب الإعجاب. وأخيراً فهؤلاء يستحبّون جَلْدَ المستشرقين حباً في الجَلْد وليس في الحقيقة. العروي لم يتعرض للمستشرقين سوى في تحليله لفون غرونباوم، وهو فعلاً رائع، ولم يكتب عن المستشرقين عامة إما لأنه يعتبر أن ما قاموا به أفضل بكثير من أعمال العرب والمسلمين المحدثين، وهذا صحيح، أو لأنه لم يتضَلَّع في أسّ المادة الاستشراقية ومرجعيتها، أي تاريخ الإسلام المركزي والأثر الديني من قرآن وحديث وفقه وكلام وفلسفة وتصوّف، فكيف له أن ينقد؟

بحوث الحواضر والخطط

■ *حين صدورها في منتصف الثمانينيات، مثلت دراستك عن الكوفة[٥] تحوّلاً نوعياً في مجال بحوث الحواضر والخطط. فإلى عنايتها بالنظام المديني وتخطيطه وتوزيع المجال المكاني وفق رؤية ثقافية ودينية، اعتنت أيضاً بدراسة الديمغرافيا، وتراتب الفئات وتوزيعها على الحاضرة، وتحليل الاجتماع الأهلي والسياسي في الكوفة، والتقصي الدقيق للمصادر التاريخية. وعندي أن ما كُتب قبلها وبعدها عن الكوفة وبغداد ـ وهو على قلته لا يخلو من أهمية (مثال ما كتبه أحمد صالح العليّ عن بغداد) ـ ليس يرقى في الدقة والشمول إلى أطروحتك عن الكوفة. ولكن، لماذا اخترت*

(٤) الدراسة منشورة في: Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*, textes à l'appui, série philosophie (Paris: F. Maspero, 1974).

(٥) Hichem Djaït, *AL-KUFA, Naissance de la ville islamique,* Islam d'hier et d'aujourd'hui; 29 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1986).

الكوفة ـ وأكثَرُ عمرانها في الذاكرة ـ ولم تختَر فاس أو القيروان أو مراكش ـ مثلاً ـ وقسمٌ من عمرانها ما زال حيّاً، بل وما كُتِبَ عنها قليل لا يكاد يُذكر إذا ما قيس بما كتب عن حواضر العراق؟

جعيط: هذا الكتاب في الحقيقة هو نصف الأطروحة، لأني كنت أنوي إلحاقه بجزء ثان عن الحياة الاجتماعية والثورات الشيعية والثقافة. وهذا كله مختزل في مقالة «الكوفة» في **دائرة المعارف الإسلامية**. لكنّ الوقت لم يسعفني لسبب أساسي، وهو أنّي لم أصل إلاّ بصعوبة كبرى لتصور بنية الكوفة كمدينة وكمستقر لفعاليات البشر، وأردت إحياءها بحفريات أثرية حقيقية من خلال النصوص. وقد قام تلاميذي في ما بعد بدراسات مدقّقة في المجالات التي أهملتها.

أمّا لماذا اخترت الكوفة وليس القيروان، فلأن المصادر هنا متوفرة بخصوص القرون الأولى لتكاثر الثورات والحركات السياسية ـ الدينية. والسبب الثاني أن الكوفة والبصرة كانتا قلعتي العروبة والإسلام خارج الجزيرة العربية لمدة قرنين ونصف على الأقل. فهما مركز تأسيس الامبراطورية الشاسعة ومركز الحفاظ عليها إلى حدود الصين وإلى الهند. وهذا ما يُنْسَى عند العرب عادة لأنهم لا يعرفون تاريخهم، لكنّ هذا التاريخ منغرس في ذاكرة الباكستانيين والهنود والإيرانيين. وهذا ما يفسر أن الكتاب ترجم إلى الفارسية في إيران. بقي أن نعرف أن النّحو والقراءات وحركات الخوارج والشيعة، وعلم اللغة والشعر، وكل الثقافة العربية ـ الإسلامية، خرجت من هناك وقد ألّفت التآليف حول ذلك.

■ ***في كتابك «الفتنة»[٦] الذي أردتَه مناسبة لإعادة قراءة الصلة بين الدين والسياسة في إسلام الأصول، في جدليتها، وفي نتائج تلك الجدلية على صعيد تكوُّن حقلٍ (أو مجال) سياسي في الإسلام، ذهبتَ عملياً إلى التفكير في مأزق تطور الأمة والجماعة بعد الشرخ العميق الذي أحدَثَتْهُ تجربةُ الحرب الأهلية في وجدانها الجمْعي وفي رابطتها ولحمتها التوحيدية: المصنوعة بقوة الرسالة الإسلامية، ومواريث القرابة الأهلية، والفتوحات (قبل أن تنتقل الجماعة من المعركة في «دار الحرب»، إلى المعركة داخل «دار الإسلام»). فالقارئ في الكتاب يلْحَظ ـ ثم يستنتج ـ أن التباسات العلاقة بين الدين والسياسة (وهي ناجمة عن النصّ الديني ـ في المقام الأول ـ مع غياب تشريعٍ قرآنيّ للمسألة السياسية قبل أن يكون مأتاها الخلافُ بين المسلمين على السلطة***

---

(٦) Hichem Djaït, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*, bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1989).

في الحقبة الراشدية)، ثم أزمة تلك العلاقة في تجربة الفتنة، تخطت نتائجُها المجالَ السياسي الإسلامي الوليد والصراع على السلطة والدولة، لتطرح السؤال عن مصير الأمة ذاتها ووحدتها وراء النص الجامع بين أمشاجها الأنثروبولوجية! هل كان هذا الانتقال ـ في الكتاب ـ من السلطة والدولة إلى الأمة ضرورياً من الزاوية المنهجية للتعبير عن محتَوَيْ السياسة والأمة ـ في تجربة الفتنة ـ وتداخلهما، أم كان في الإمكان دراسة المجال السياسي مستقلاً عن المصائر والمآلات للاجتماع الإسلامي: مثلاً دراسة المسألة السياسية في النص وامتناع التشريع، والتأويل، وتداخل «اللاهوت» والسياسة في علم الكلام، ودور الموروث القبلي في تجهيز فكرة الصراع على السلطة، والتحالفات، ثم رهانات الصراع السياسي، والقواعد التي رسمت مجال السياسة والسلطة منذ انقطاع الوحي وما لحقها من تعديل منذ أزمة الخلافة الثالثة، ونظير ذلك من الموضوعات ذات الصلة؟

جعيط: **الفتنة** ليس كتاباً في فلسفة الدين والسياسية، بل كتاب في التاريخ. فلم أكن أريد تشكيل المشاكل الكبرى وتبويبها بصفة عامة ونمطية: التشريع السياسي في القرآن، الجماعة، وحدة الأمة، سلطان السياسة، النص والتجربة . . . الخ. جعلتُ القارئ حرّاً في أن يستقرىء الكتاب من الوجه الذي يستحبه وأن يتساءل عن همومه من خلال الحدث. كان همي أن أعطي مشهداً ناصعاً عمّا جرى فعلاً، وأن أحلّل الأجواء والأسباب والمسبّبات، وأن أقترب ما أمكن من الحقيقة التاريخية، ولم يكن التفلسف حول أمور هامة في الفراغ ودون دعامة. في آخر المطاف، كان هدفي قراءة منضبطة للمصادر، وهي كالغاب الملتفة أغصانه، ومنح الأحداث شفافية كي تُفهم وتكون قابلة للتفهم، وبالتالي تفتيت المادة التاريخية وإخضاعها للتأويل التفهمي دون إجحاف ودائماً التصاقاً بالواقع. وتظهر في علم التاريخ براعة المؤرخ في قوة إدراكه وهي مرآة لثرائه النفسي الداخلي. ولم أكن متحرّجاً في وجود خلاف في صلب الأمة، فهذه نظرة مثالية ما زالت موجودة وقائمة، بل همي هو: كيف وجدت هذه الخلافات؟ ما هي آلياتها؟ . . . الخ.

في السيرة النبوية: علم كلام جديد؟

■ *في كتابك الجديد عن السيرة النبوية، الذي صَدَرَ جزءٌ أولٌ منه*[٧]*، تتحرك منهجياً بين تحليل النص، والتاريخ الديني (الدراسات الدينية المقارنة)، والتحقيق في المصادر. لكن أجزاء من الكتاب انطوت على شكل من أشكال الانخراط في مسائل*

---

(٧) هشام جعيط، **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

«اللاهوت»، خاصة منها تلك المتعلقة بالوحي والقرآن كحيّزين منفصلين، وبالكلام الإلهي: هل هو ملفوظ أم هو معان، وبقدسية جبريل وتمايزه ماهوياً، وبدنو رسول الوحي من النبي ودلالة ذلك . . . إلخ. هل هو علم كلام جديد هذا الذي كنت تخوض فيه؟

جعيط: لا أدري في الحقيقة هل يمكن تصنيف **الوحي والقرآن** كعلم كلام جديد ولم يكن هذا هدفي. ورأيي أنه ينبغي الابتعاد عن مفاهيم عتيقة من مثل لاهوت وثيولوجيا وعلم كلام وغير ذلك. البحث بحث تاريخي، إنما في هذا الجزء الأوّل والذي هو بمثابة مقدمة طويلة، أردت فهم معاني الوحي والقرآن والنبّوة بالاعتماد على النصّ وعلى التاريخ المقارن. ما هي العملية التي يتم بها الوحي، أي ولوج الإلهي الضميرَ الإنساني؟ الإسلام دينُ وحي وتكشّفٍ والنبي هو صنف بشري يكشف عن الإرادة الإلهية لمن حوله من الناس (انظر اسبينوزا)، وليست كل الأديان كذلك من مثل الديانة اليونانية والرومانية. إذا أردنا أن نستبعد الكذب والشعوذة عن النبي وهذا ما روّجت له المسيحية الوسيطة في الغرب، وهو عبث وهوى، فلا بد من محاولة فهم الآليات. ولم أعط في الحقيقة للمشكلة حقها تماماً، فقد تعمقت في أفكاري من بعد أكثر من ذي قبل.

■ *في الكتاب استنتاجات لن تُستَقبَل في الوعي الإسلامي باطمئنان لأنها خارجة عن المألوف والمشهور مما ترسّخ في المخيال الجماعي، من ذلك نفيُك أن يكون النبي قد تحنَّثَ قبل البعثة، أو أن يكون أمياً بالمعنى الذي تفيده المعاجم العربية وإنما هو متعلم عالم؛ وتفنيدك قصة وجود غار حراء وذهابُك إلى القول إنها لم تكن قصة مختلقة فحسب، بل «وسخيفة أيضاً» كما ورد في ص ٦٦ وعلى مدار الفصل الثالث؛ وذهابُك إلى أن جبريل ليس في جملة الملائكة بل مستقلاً عنها (استناداً إلى الآية ٩٨ من سورة البقرة)؛ واعتبارُكَ المعراج ليس حقيقة وإنما هو «اختلاق ذو قيمة دينية رفيعة» (ص ٥٢)؛ وقولُك إن القرآن ضد فكرة التجسّد والتجلي الإلهيَّيْنِ وأن النَّصَّ القرآنيَّ على تكليم الله موسى وجِدالِهِ إبراهيمَ ليس إلاّ استرجاعاً إسلامياً للتراث الإسرائيلي الأنثروبومورفي، في تقليده اليَهْوِيّ قبل ـ اليهودي، وحفاظاً على استمرار التوحيدية حتى منتهاها التجريدي مع التنزيه القرآنيّ للذات الإلهية؛ وتمييزُك بين القرآن والوحي وأسبقية الثاني للأوّل أنطولوجياً على اعتبار أن الوحي ـ كما تقول ـ أشمل معنًى من القرآن لأنه أداة العلاقة بين الله وسائر الوجود؛ أو رَدّكَ فكرةَ الملائكة إلى جذور زرادشتية قبل مرورها ـ عبر بابل ـ إلى المعتقد اليهودي التوحيدي ابتداءً؛ ثم قولك إن الرسالة الإسلامية وبعثة النبي بدأت وهو في الثلاثين من العمر لا في الأربعين، وسوى ذلك من الأفكار التي ستصْدُم الكثير من القراء. هل قدَّرتَ ما يمكن أن ينجم*

عن هذه الاستنتاجات ـ من التأمل في الوحي والنبوة ـ من تبعات ايديولوجية ممن لن يشاطروك إياها، وخاصة ممن قد يحسبون مثل هذا الرأي انتهاكاً لِمُقَدَّسٍ؟

جعيّط: هناك فعلاً بعض آراء قد تكون خارجة عن المشهور «مما ترسخ في المخيال الجماعي». هذا صحيح، المخيال الجماعي تأسّس حول السيرة والقصص التي رُوّج لها حوالى سنة ١٠٠ هـ. والتي نجدها عند ابن سعد والطبري والواقدي، وهي ضبابية في ما يتعلق ببدء الوحي والنبّوة، وليست في الفترة المدنية حيث تولدت أحداث دقيقة.

لا وجود لقصة الغار في القرآن وإنما لواقع الرؤية للإله أو لروحه بوضوح في سورتيْ «التكوير» و«الإسراء». والمفسّرون لا يفسّرون الآية **﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾**(٨) على أنها ترمز إلى ليلة الوحي بحراء بل إلى نزول كلية القرآن في **[السماء الدنيا]**. أما أن يكون الرسول يحسن القراءة وأن كلمة «أمي» و«أميين» تعني من لم يأتهم علم من كتاب منزل، ومن لم تأتهم شريعة، فهم يجهلون الله، فهذا قَطْعِيٌّ لا سبيل إلى الطعن فيه، وهو مرسوم في تفسير الطبري. كتابي لا يمسّ العقيدة في الأساس، حيث يعترف بظاهرة الوحي عند محمد. إنما هناك مبادئ مسبقة في عمل المؤرخ مردّها إلى أن المؤرخ لا يؤمن بالظواهر الميتافيزيقية التي تخرج عن قوانين الطبيعة. فهي إنما ظواهر دينية يجب تحليلها كذلك وليست ظواهر موضوعية، لكنّها تدخل في شكل من أشكال الإيمان وفي منطقه. لا شك أيضاً في أن من وجهة الحقيقة التاريخية التي ليست مطلقة والتي يمكن مجابهتها بقوة المأثور والتقليد، أن النبي لم يبعث في الأربعين على الأرجح، وأنّ كلمة «عُمُر» التي اعتمد عليها تعني عمر الجيل في كل الحضارات القديمة، وأنّ عدد الأربعين لدى الساميين هو عدد سحري. ولماذا تكون لسنّ الأربعين أهمية عوض الثلاثين؟

لا يدخل هذا في المعتقد أبداً. بصفة عامة، من الصعب على المؤرخ أن يلج مواضيع ذات علاقة بالحساسية الدينية. لا يمكن الآن الحكم على هذا الجزء الأول، وعلينا أن نترقّب الأجزاء اللاحقة، والتي بالضرورة ستعتمد على العديد من المصادر.

▪ *لماذا الاعتماد على القرآن وحده لإعادة كتابة سيرة النبيّ وإسقاط التاريخ والسِّيَر وكتب الطبقات، والطعن في صحة إسنادها ومروياتها. لماذا هذه «الحنبلية» المتشددة في شطب ما يقع خارج مدار النصّ والحال أن القرآن لا يُسْعِف بالكافي من المادة لكتابة سيرة نبوية جديدة، لأنه ليس كتاباً يروي يوميات النبي، كما يفعل العهد*

---

(٨) القرآن الكريم، «سورة القدر،» الآية ١.

القديم في أسفاره، كما أنه يَسَع مورّخاً مقتدراً مثلك أن يتقن النظر في أسانيد التاريخ النبوي ـ في التواريخ والسّير ـ نظرة نقدية تعيد عِيَارَ وجاهتها في ميزان المعرفة التاريخية الموضوعية؟

جعيّط: الاعتماد على القرآن يأتي لسبب واضح، وهو أنه المصدر الوثيق الوحيد لتزامنه مع الفترة النبوية، ولأنه يتجه إلى أناس عايشوا الرسالة المحمّدية، بل ويفهمون عبارات لغوية تُنُوسِيَتْ في ما بعد. وإني لا أطعن دائماً في السِيَر وغير ذلك، إنما فضّلت القرآن في ما يخص الرؤيا وبدء الوحي. وخلافاً لما يُظن، القرآن يهتم عن كثب بمجرى السيرة النبوية وعلاقة الرسول بمحيطه. القرآن يروي حقاً يوميات النبي، وهو كذلك إلى حدّ كبير، ومفعم بالإجابات على طعنات القرشيين، وفي ما بعد اليهود والمنافقين والبدو، حتى إن سيرة ابن إسحاق في الفترة المكّية إنما هي تفسير للقرآن لا أكثر، فتعطي أسماء وتروي أحداثاً لإجلاء المعنى التاريخي لآية من الآيات. الطبقات والسِيَر حُرّرت في الفترة العباسية حيث المشروعية الأسروية تكمن في القرابة من النبي، وحيث الايديولوجيا الموحِّدة لشعوب الامبراطورية تعتمد على الإسلام. من هنا ضرورة وضع الحديث والسير في منحى معين. ودخل الحديث في المدوّنة الدينية من وجهة التشريع والأخلاق، لكن ليست السيرة، وقد كان المحدثون يطعنون في ابن إسحاق مثلاً. هذا والمادة التاريخية زاخرة بالمعنى لمن يحسن استقراءها وتفكيك رموزها، وهذا العمل أتممته وسيظهر في الأجزاء اللاحقة.

■ ***في الكتاب قسوة ملحوظة على باحثين غربيين، من أمثال: ماسون (Masson)، وبلاشير، وفون غرونباوم، وفان إس (Van Ess)، ذهبَتْ إلى حدّ القول إنهم «في أغلبهم لا يفهمون شيئاً من القرآن والإسلام» (ص ١٠٣). هل ينصرف الحكم الأخير إلى ملاحظة عسر صلة الباحثين الغربيينِ باللسان العربي حصراً، أم يبتغي الدفاع عن فكرة وجوب احتكار العرب والمسلمين لِحَقّ قراءةِ موروثهم الديني؟***

جعيّط: ماسُون تغلط في ترجمتها في بعض الأحيان، لكنّ عملها جيد في الجملة، وهي تعتمد كثيراً على بلاشير. هذا الأخير فهم الألفاظ القرآنية ومعانيها القديمة، وعملُه جليل. أما في تورخة السُوَر، فهو يعتمد على نولديكه. هم لم يفهموا حقاً القرآن ولهم أفكار مسبقة ونقص في المعرفة التاريخية العامة لتلك الفترة من تاريخ الشرق. نجد عند طورأندري معرفة بتاريخ المسيحية الشرقية، لكنّ أحكامه على الرسول سخيفة ومسبقة، وكيف يمكن لأستاذ بسيط أن يفهم عقلاً كبيراً؟ وكيف كان يمكن لفولتير أن يفهم رجل التاريخ كما قال نابليون بشأنه؟ لا يفهم الفكر إلا الفكر ولا الروح إلا الروح، كما جرى على لسان هيغل. وهؤلاء المستشرقون كانت لهم

الحريّة الكافية للقيام بعمل تاريخي حقٍ لأنهم ليسوا مسلمين، فأبواب الفهم مفتوحة أمامهم. لكنّ كلّ ما كتب وإنْ كان يسعف المعرفة ضعيف في دراستهم لحياة الرسول. وهم يؤمنون بسذاجة بخرافات السيرة وليسوا بعلماء من أصحاب سعة الأفق مثل بوركهارت وماكس فيبر وهايزنخا وغيرهم.

الحداثة والحماية من التغريب

■ ***في كتابك الأخير: «أزمة الثقافة الإسلامية»[٩]، تطل ـ في جملة أشياء أخرى ـ على أسئلة الحداثة وعلاقة الإسلام والمسلمين بالتاريخ الكوني الحديث، وأسباب فشل نهضة الوطن العربي والعالم الإسلامي مقارنة مع اليابان والصين. . . إلخ. لعلها المرة الأولى ـ منذ كتابك الأول «الشخصية. . .» ومناقشتك للعروي في كتابك الثاني «أوروبا والإسلام» ـ التي أقرأ لك فيها رأياً من هذا النوع: «لا شيء في الحداثة يهدد الهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية، بل على العكس. فالإسلام ينتشر أكثر فأكثر في العالم بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدها» (ص ٣١). وقد أكدتَ نظير ذلك في مواضع أخرى من الكتاب، مع أنك بِتّ تخشى أن يتلازم التحديث والتغريب (ص ٣٦) بَعْدَ إذِ اعتقدتَ طويلا أننا تجاوزنا جدلية التغريب والتحديث. كيف نفسّر هذا التوتر الحاد بين حرصك على حماية الهوية والتراث من الحداثة (وتنويهك ــ هنا ــ بالمثال المغربي قياساً بالأتاتوركي والبورقيبي)، وعلى حماية الحداثة من التغريب، وبين انفتاحك غير المشروط على الحداثة كدينامية ظافرة ومُتَعمِّمَةِ النتائج كونياً، كما نلحظ في خاتمة الكتاب، وقبلها في المقارنة بين أسباب اندفاعة المثال الياباني وتردّد المثالين الصيني والهندي؟***

جعيط: عندما أتكلّم عن انتشار الإسلام بسبب الحداثة، فأعني مثلاً أسلمة الزنوج الأمريكان أو أبناء أفريقيا السوداء، وحتى اشتداد الوعي الإسلامي في ماليزيا وباكستان والصين، بل حتى في بلدان أخرى قديمة الإسلام مثل إيران وأفغانستان.

هنا تلعب الحداثة دورها من وجهة تكاثر الاتصال أو من وجهة تأكيد الذات عند الأقليات أو من وجهة تماهي الإسلام والعالمثالثية، بحيث إن الذي حصل ليس انحسار الإسلام في الكرة الأرضية، بل سريانه وانتشاره. بل إنّ الفكرة القومية، وهي من إفرازات الحداثة لأنها تؤكد على مقومات الذات لتشكيل الأمة، باتت ترجع إلى الثابت الإسلامي. وأعتقد أن الحركات الإسلامية أيضاً من إفرازات الحداثة سواء

---

(٩) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

إيجاباً أو سلباً، أعني بحثاً عن الحضور التاريخي أو صداماً مع الهيمنة الغربية. هذا ما كنت أقصد.

وبت أعتقد أن الهوية لا تحتاج إلى تأكيد فكري، فهي تؤكد ذاتها عفوياً، وقد يتغير محتواها إلى حدٍ ما حسب التطور التاريخي مع بقاء ثبات في الشكل. لقد كان وما زال من الضروري إبراز الهوية وإثباتها بالنسبة إلى المجال العربي لأسباب متعددة وواضحة. لكن من واجب المفكرين أيضاً، وبالخصوص من يكتسب منهم معنى قوياً للهوية، أن يغرسوا في الضمير معنى الحداثة وقيمها حتى لا تظهر بمظهر الدخيل، ولكونها ليست مسألة معاصرة فقط، وإنما لأنها مشحونة بقيمة عليا، وهي الإنسانية والحرية. هل وُجد منذ قرن من مفكرينا من نظر بصفة نسقية في مفهوم الحرية في جميع أبعادها على أنها مكسب إنساني كبير، وليس المقصود هنا فقط الحرية السياسية؟ وهنا لا مجال للتبسيط، فالمسألة معقدة ويجب طرحها كذلك.

■ ***خروج فكرة الأمة العربية من رحِم سلطنة عثمانية متهالكة وتشبُّعها بالفكرة الأوروبية عن الأمم: هل كان يستعيد فعلاً ـ استعادةً أسطورية ـ مثال الإمبراطورية الأموية (كما تقول في ص ١٢٤ و١٢٥)، وهل كان مجرَّد نقْلٍ لمفهوم الأمة من حيز الإسلام إلى حيز العروبة؛ وإذا كان هذا النوع من الإدراك موجوداً في وعي النخب الفكرية القومية، فأين نعثر عليه: في كتابات ساطع الحصري، محمد عزة دروزة، ميشيل عفلق، أنطون سعادة، قسطنطين زريق، محمود الريماوي، نديم البيطار، عبد الله عبد الدائم. . .، المشروع الناصري، المشروع البعثي،؟ وأين كل ذلك التراث القومي الحديث المهجوس بالفكر القومي الألماني وبالتجربة القومية الفرنسية من الإعراب؟ وهل يَسْهُل جداً استبعاد إمكانية التوحيد الكياني القومي ـ ولو بعد أجيال ـ بمجرّد الاستئناس بالمثال المصري والقول إن مصرية المشروع الناصري هَزَمَتْ قوميتَه ففشلت (التجربة الناصرية) «على صخرة خصوصيتها الذاتية» (ص ١٢٥)؟ أين عامل الاستعمار والإمبريالية والمشروع الصهيوني النقيض في تفسير هزيمة ذلك المشروع؟***

جعيط: فكرة الأمة العربية فكرة حديثة، إنما لها جذور في مشاريع محمد علي وإبراهيم باشا ثم في ما بعد في مشروع المملكة العربية أيام الشريف حسين. ومن الناحية الثقافية، لعبت النهضة اللغوية دورها في تحسيس النخب. وحدث بالطبع التنظير لذلك من لدن ساطع الحصري وميشيل عفلق والأرْسوزي وغيرهم. قبل كل حساب حصل التأكيد على وجود الأمة العربية كأمة لها مقوماتها ووعيٌ بالذات. ثم قامت التجارب الوحدوية من طرف عبد الناصر و«البعث». التجربة الوحدوية تعني تأسيس الدولة الموحدة كي توجد دولة ـ أمة على النمط الأوروبي الحديث. لكن لم

توجد مثل هذه التجربة إلاّ في ما بين مصر وسورية، وقد فشلت لأنه لم يحصل تنظير صحيح على صعيد الواقع والمؤسسات. وفعلاً لم تكن الجمهورية العربية المتحدة دولةً فدرالية، بل دولة مركزية وشِبْه إلحاق لسوريا من طرف مصر. فكان الاعتماد على الحماس أكثر مما كان على العقل، يعني على صيغة من التعددية داخل الوحدة. بصفة عامة، لا يمكن قياس مشروع الوحدة العربية بما حصل في ألمانيا وإيطاليا لأن ألمانيا كانت أمة فعلية بدون دولة موحدة، والمثال كان المثال الفرنسي، حيث سبقت الدولة الأمة التي لم تتأسّس إلا مع الثورة الفرنسية. وعمّ النموذج القومي على أوروبا القرن التاسع عشر، فحصل اتباعُه من طرف ألمانيا وإيطاليا في فضاء محدود. أما الفضاء العربي، فكان شاسعاً ومتنوعاً جداً، وكانت الدول القائمة جديدة وهشّة وبصدد بناء ذاتها في إطار الحداثة، والبعض منها لم يتحرر من الاستعمار إلاّ في الستينيات. فكيف يمكن بناء الدولة القطرية وفي نفس الوقت بناء دولة شاسعة من الخليج إلى المحيط؟ زِدْ على ذلك أن هذا لم يحدث أبداً في القرون الأخيرة، أعني تكوين دولة كبيرة بوسيلة إرادية تضم فضاءات وهياكل متعددة وتجارب تاريخية متغايرة. الدولة القطرية الوطنية تعني تعايشاً وعادات وبنى اجتماعية مهيكلة ومصالح هامة من طرف النخب في بقاء دولتهم مهما صغرت. وبالطبع الإمبريالية لم تكن لتقبل مثل هذا المشروع، خصوصاً وأن الأجواء كانت مناهضة للغرب. أما الصهيونية، فلم تكن مضادة للمشروع إلاّ من وجهة أن العرب كانوا منشغلين بالصراع معها، وهذا يأخذ كثيراً من طاقتهم.

لكن الذي حصل مهم جداً، وهو ترسيخ فكرة الأمة، وبالتالي الأخوّة والتضامن في النخب والجماهير منذ جيلين على الأقل، أي أن الرقعة العربية لم تعد جهة جيوسياسية فحسب، بل تربّت أيضاً لحمة وازدادت قوة بتعاظم الاتصال.

لقد كنّا نحلم بالوحدة لأنها سبيل إلى تأكيد الذات وتفادي الضعف والحضور في العالم وبناء الحداثة في إطار أوسع وأقدر على ذلك وتجميع القوى. لكن هذا التوق لتجاوز التخلف التاريخي يجد أيضاً حدوده في وجود هذا التخلّف واستفحاله. إني أعتقد أنه يجب علينا الآن الوقوف وقفة تأملية ونقدية، وهذا ما حاولته في كتابي : **أزمة الثقافة الإسلامية.**

العالميـة

■ ***تكتب، بغير قليل من الدرامية ـ ولكن بصدق ـ معلّقاً على الدولة «القطرية» : «لكنني أنا، أي المثقف العروبي، لا أستطيع أن أحبَ هذه الدولة الوطنية، ولا تَحُثُني أيةُ وطنية على تأييدها، وأشعر أنني مُهان في انتمائي إلى دولةٍ بلا أفق ولا طموح، دولة متسلطة، حتى إن لم نقل استبدادية، لا يوجد فيها علم ولا عقل ولا***

جمال حياة ولا ثقافة حقيقية. هذه الدولة تقمعني، وأنا أختنق في هذا المجتمع الإقليمي، المُزَيَّف والجاهل، وأعيش كمثقفٍ حالة عصاب. ومن الإنساني والمشروع أن أعكس قلقي على مجتمعي. لكن الانتفاضات الشعبية تَشهد على أن هذا القلق ليس من صنع مثقف؛ إلا أن عُصابي وقلقي والعذاب الشعبي لن تتمكن من هزّ «صرح» الدولة «القطرية» العربية. فهذه يمكنها أن تتطور من الاستبداد الأقسى إلى شكل تسلّطي مخفَّف، وحتى إلى نوع من الديمقراطية. وقد يحدث أنها ربما لا تَنْحَلّ مع ذلك. هناك قوى خارجية وداخلية كثيرة تدعمها: العالم، التاريخ، العنف، جشع البشر».

تعبّر في هذا النصّ عن وعي عربيّ ممزَّق بين الطموح والواقع، بين الواجب والممكن؛ وإذ تميل إلى اختيار الممكن والواقعية السياسية، فإن السؤال يظل مطروحاً: هل ما زال ممكناً لهذه المصالحة الاضطرارية ـ والضرورية ـ مع الدولة «القطرية» أن تكون مَعْبَراً تاريخياً نحو التوحيد القومي؟ وهل ما زال التقدم والنهضة والانخراط في العصر وإيقاعه ممكنة بهذه الدول الصغرى العربية غير القادرة على الحياة؟ ثم ألا ترى ـ كمثقف وكمؤرخ ـ أن وطن المثقفين والثقافة سيظل ـ دائماً ـ أكبر من وطن المواطنين والسياسة، لأن جغرافيتهم الثقافية هي جغرافيا الأمة: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ولأن الثقافة العربية ستنتحر داخل أسوار الدولة الوطنية الصغيرة («القطرية») المصفَّحَة بأزعومات الهويات الثقافية المتمايزة؟

جعيط: الفقرة التي ذكرتها هي صيحة يأس وجداني حقيقي. الإشكال عندي أني لم أعد أؤمِنُ بالطوباويات، وبالتالي فإني أرى الواقع كما هو مع وجود طموح كبير. هذا تناقض أساسي لدي لا يحله إلا الموت. الواقع هو ما هو موجود: الدولة القطرية كإطار قانوني ومعيشي وتسلطي، وأغلبية الناس يعيشون حياتهم كما هي معطاة.

ولي الحق أيضاً أن أفعل نفس الشيء، إنما تكويني الشخصي ليس ما أتى به الاستقلال في بلدي، فهو متناقضٌ معه تماماً وبصفة حميمية. يعني هذا أني لم أرتح أبداً للدكتاتورية والحزب الشعبوي والعنف القمعي والديماغوجية وإضعاف الثقافة العربية والفرنسية، والانغلاق الشوفيني. ولم يكن ممكناً لي أن أنسجم مع هذا الواقع لأسباب ذاتية، في رأيي، وهي نوع من التصلّب النفسي في الأنا. والمثقف كما ذكرتَ لا بد له من آفاق رحبة، ومن حسن الحظ أن الثقافة العربية ممتدة فضائياً وزمنياً، وبالتالي أمكن لنا أن نطرح القضايا على هذا المستوى.

وصرت الآن أكثر فأكثر ـ وذكرت ذلك في كتاباتي الأخيرة ـ أرى ضرورة الاتجاه العالمي بالنسبة الى المفكر ولو تكلم في الصحراء، والاتجاه العالمي يعني

الحساسية لكل ما يهم الإنسان وكل ما أبدعه الإنسان في العلم والفن والأدب والفكر. ولقد أعطاني هذا الشعور راحة نفسية، علماً بأنّ الحياة قصيرة.

■ ***بعد جيل المؤرخين العرب المحدثين الرواد (عبد العزيز الدوري، محمد المنوني، أحمد صالح العليّ. . .)، يبدو أنك انفردْتَ ــ وعبدّ الله العروي ــ بضَخِّ روح جديدة في الكتابة التاريخية بالانفتاح على الفلسفة وتاريخ الفكر وعلم الاجتماع السياسي والديني. ولعل هذا كان حال ابن خلدون قياساً بالطبري والمسعودي والواقدي وسائر السابقين. هل يمكن لعلم التاريخ اليوم أن يحيد عن هذا الانفتاح، فيَقْطِع لنفسه مجَالَهُ الخاص، كما كان أمرُه، أم أن التداخل بين حقول المعرفة بات قانوناً يفرض نفسه على المؤرخ؟***

جعيْط: أتفق مع ما ذكرته في انفرادي مع العروي بالانفتاح على الفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ الفكر، وهنا المسألة ليست مسألة تكبّر أو تواضع. لكنّا فعلاً لسنا مؤرّخين فقط. العروي أكثر من ذلك، فهو مفكر كبير حقاً، صارم، وذو أفق متسع جداً، ولا يمكن مقارنته بغيره. وفي اتجاهي الشخصي خيارات أخرى وشحنة ذاتية واهتمام بفن الكتابة. ورأيي أنه لم يحصل اعتراف بذلك في الوطن العربي، إنما حصل في أوروبا وأمريكا. لكنّ الاعتراف يهمّ ولا يهمّ.

(٤)
حوار مع وضّاح شرارة(*)

ليس سهلاً أن يحاور المرء وضاح شرارة. فالرجل من فطاحل الكلام الموزون بميزان الرشد المعرفي: يختال في مساحةٍ فكرية بين القديم والحديث والمعاصر، بين التاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع السياسي وتاريخ الفكر؛ ثم إنه ينتقي من اللغة أبلغها، ويتقصَّد إحياء ما بَادَ أو كاد من قوالب التعبير العريقة. وكما تُسْعِفه مراجعه في الإسناد والاستشهاد، تنقاد له مباني اللغة بيُسر ليقول ما قد يستغلق على غيره قولُه بالدقة عينها أو يشابه. يتخلَّل ذلك كلّه غنىً في عُدَّة منهاجية يتقن إعْمَالَها في قراءة النصوص والرموز والوقائع واستخراج ما عليه تدُلّ. وقد يصِحّ أن يقال إن في نصوصه قدراً من النخبوية المعرفية واللغوية يغلق باب التداول أمامها. ولكن، من قال إن الفكر منشغل بالبحث له عن أتباع كثر بعدد أتباع أهل السياسة؟

في هذا الحوار، حاولنا أن لا نتداول عموميات، وأن نذهب إلى مساءلة بعضٍ من أهم كتاباته التي صدرت في الثلاثين عاماً الأخيرة، مركزين على الفكرية منها بوجه خاص.

(*) نُشر جزءٌ من هذا الحوار في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٢٩٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣)، ص ٩ ـ ٣٠.

■ ***دخلتَ حقل التأليف مسكوناً بهواجس فكرية، كما في أطروحتك عن: Le Discours arabe sur l'histoire[١] في مطلع السبعينيات. وكنتَ قد نشرت قبل ذلك كتاباً حمل عنوان: أدوار احتفال ديني في قرية من جنوب لبنان ـ عاشوراء[٢] (بالفرنسية أيضاً)؛ ثم ما لبثت ـ بدءاً من العام ١٩٧٢ ـ أن سلكت نهجاً آخر في موضوعات التأليف قوامُه الانكباب على الشأن السياسي متابعةً وتحليلاً وتأريخاً في مدارٍ هو المدار اللبناني حصراً مع بعض إطلالات على قضايا المقاومة الفلسطينية في لبنان. وقد التَهَمَ هذا الاهتجاس السياسي، أو بالمسألة السياسية، معظم سنوات السبعينيات لِتَتَحَصّل لك منه جملة كتب: مدخل إلى قراءة البيان الشيوعي[٣]، و: في أصول لبنان الطائفي[٤]، و: حروب الاستتباع[٥]، و: السلم الأهلي البارد ـ لبنان المجتمع والدولة[٦]. هل كانت الحرب سبباً كافياً لتفسير هذا التحول الذي طرأ على موضوعات الكتابة لديك علماً بأنك توقفت عن نشر النصوص التي من هذا الضرب (على الأقل الكتب) منذ العام ١٩٨٠ مع أن الحرب الأهلية لم تتوقف إلا في العام ١٩٩٠، بل إن حرائقها في عقد الثمانينيات استعرت أكثر من ذي قبل، أعني حين كنت تتابع فصولها كتابةً، وطالت مستويات من الاجتماع اللبناني لم تطلها قبْلاً؟***

شرارة: لم ينتهِ الأمر عند هذا. فكتبت **الموت لعدوكم** في ١٩٨٦- ١٩٩٠، وهو مقالات (محاضرات) توليفية وتركيبية في الحوادث المستمرة. وفي عام ١٩٨٦ كتبت **المدينة الموقوفة**، في تغلغل الحرب و«مجتمعها» الى علاقات أهل المدينة (بيروت) وجماعاتهم بعضهم ببعض، وانقساماتهم بعضهم على بعض، وتناولهم لمسائل على جانب من الخطر مثل الإقامة الجديدة، والزواج، ومتوسط سنه، والمهنة... وفي

---

(١) نشر بالعربية، انظر: وضّاح شرارة، **المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨).

(٢) انظر: Waddah Chrara, *Transformations d'une manifestation religieuse dans un village du Liban-Sud (Ashura)*, publications du centre du recherches; 5 (Beyrouth: Université libanaise, Institut des sciences sociales, Centre de recherches, 1968).

(٣) انظر: وضّاح شرارة، **مدخل إلى قراءة البيان الشيوعي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢).

(٤) انظر: وضّاح شرارة، **في أصول لبنان الطائفي: خط اليمين الجماهيري**، الفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥).

(٥) انظر: وضّاح شرارة، **حروب الاستتباع: أو لبنان الحرب الأهلية الدائمة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٦) انظر: وضّاح شرارة، **السلم الأهلي البارد: لبنان والمجتمع والدولة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧**، سلسلة الدراسات السياسية؛ ١، ٢ ج (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٠).

١٩٩٦ ـ ١٩٩٧ طبع كتابان، الأول في تاريخ الشيعة اللبنانيين[٧]، والآخر في «حزب الله» اللبناني[٨]. وهما يدققان في وجوه من مصائر الحروب اللبنانية وأثرها في الاجتماع والسياسة. ولكني أفهم السؤال كمدخل أو كدعوة لنوع من السيرة الثقافية، أو لسيرة تأليفية كتابية، قد يكون أعقد من الدوران على الصلة بين الكتابة وبين السياسة وموقع الحرب من هذه السياسة، على رغم خطر الحرب والسياسة ومكانتهما من زمن ووقت. ودور الأمرين في هذا الوقت دور أساسي. وأستميحك أن أعيد سرد حلقات هذه السيرة، ليس للنظر في مرآة شخصية وحسب، بل ربما لمتابعة حلقات لها بعض الدلالة الجزئية على أمور أعم. **أدوار احتفال ديني ـ عاشوراء** كتب في ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧، ونشر في ١٩٦٩. في السنوات هذه، وقبلها وبعدها، كتبت جملة مقالات ودراسات في نشرة حزبية دراسية هي «لبنان الاشتراكي»، جمع بعضها في كتاب هو **العمل الاشتراكي وتناقضات الوضع اللبناني**، وصدر في عام ١٩٦٩. في عام ١٩٦٨ كُتب **مدخل الى قراءة البيان الشيوعي**. هذه الاهتمامات أو المتابعات أفضت الى **المسألة التاريخية**، وهو كتب في عام ١٩٧٢، وأعد في ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢ كأطروحة دكتوراه أبحاث (حلقة ثالثة). إذا أعيد الآن النظر في المقالات والمحاولات هذه، قد يصح أن ترى على وجه انتباه إناسي (انثروبولوجي). فـ «عاشوراء» عاصرت تتبعاً سياسياً يومياً لحوادث ترجحت بين إضرابات وأزمة سياسية ظرفية، أو تجديد ولاية رئيس. ففي الأثناء، جمع بعدان: الإناسة، على عموم المباني أو الأبنية الذهنية والتصويرية والتراثية والمسرحية والأدائية، والحادثة اليومية التي يُسعى من طريقها الى استخراج دلالة أوسع على أوضاع وقوى ومنازعات..

■ *بين شغف علمي وهوى سياسي؟*

شرارة: في الحقيقة الوجهان يصح وصفهما بالقول: عين على المقدمات التاريخية العامة، التي ربما كان **المدخل الى قراءة البيان الشيوعي** قرينة أو عنواناً عليها، وعين على أركان الثقافة السياسية والتاريخية التي علّلت، أو كانت عللاً في حوادث المجتمعات العربية مثل «ظهور» محمد علي في مصر، واحتلال الجزائر، والتنظيمات العثمانية، وتلك التي استعملت في تعليل حوادث التاريخ الذي كان معاصراً. فأفضى الانتباه الى موضوع أو مسألة مثل الاحتفال الجنوبي بعاشوراء، أو الحوادث

---

(٧) انظر: وضّاح شرارة، **الأمة القلقة: العامليون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٦).

(٨) انظر: وضّاح شرارة، **دولة «حزب الله» لبنان مجتمعاً إسلامياً**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧).

السياسية اللبنانية، الى الانتباه الى موضوع آخر قد يكون أقرب زمناً أو أبعد. ومعنى هذا أن الصلة بين المحاولات وبين الكتابات، وبين المحاولات في ما بينها، صعب إدراجها في باب مفرد من الأبواب. فـ «عاشوراء» جواب عن مسألة يمكن صياغتها على الشكل التالي: كيف أفضى الاحتفال الديني الى اندراج المحتفلين ـ وهم مجموعة من طلاب الجامعات والموظفين والحزبيين (مثل القوميين البعثيين أو القوميين العرب) وبعض النبيهين في العلاقات العائلية ـ كيف أفضى الاحتفال الديني الى اندراج المحتفلين هؤلاء في علاقات سياسية ومهنية مدينية بعيدة من «برية» الصور والكلمات والحركات التي نهض عليها الاحتفال. في الدراسة نفسها ملاحظة على أمر بارز هو التفاوت الكبير داخل المندرجين في الاحتفال. فلغتهم الخطابية كانت بدأت تتحول لغة حديثة، وتنحو نحواً فردياً، وتصبح «وطنية»، وتنشئ صلة بالسياسة التي تزاول في الدولة وفي الأحزاب، والأفق الأوسع من أفق الجماعة المحلية والمتصل بـ «الأمة». وهناك، من وجه آخر وملازم، المصادر الثابتة والمستمرة للاحتفال. وهذه أصفها بـ «البرية»، بغض النظر عن تناول المصادر وتاريخيتها، صحة أو عدم صحة، وبغض النظر عن شعائر الديلم في احتفالهم بالأموات، وعلاقتها بعاشوراء في المغرب حيث هي احتفال فرح وقريب من عيد القيامة والفصح، ويقابل عيد الغدير عند بعض الشيعة الإمامية، فهذه الصلة بين الاثنين مسألة أساسية في الانتباه للموضوع.

■ ***بين لغة حديثة وبين نظام طقوسي مستمر تقصد؟***

شرارة: المسألة، من ناحية البحث، هي الاشتباك والتداخل بين الاثنين (بعض جماعات المحتفلين المتدينين وبرية الشعائر). فالسؤال يتناول «تبرجز» الاحتفال، من غير معنى بخسي للبرجزة، وذلك قياساً على أشباه افريقية وأمريكية لاتينية اشترك الاحتفال معها في مظاهر البرية. فهذه الأشباه لم تدخل الصور الشعائرية في تقنيات تداول أوسع من الجماعة نفسها، ولم تسع في السيطرة على لغة، وعلى العلاقة الاجتماعية، السياسية أو الدينية التي تقوم من الاحتفال مقام السند والمعين.

■ ***على مثال Les Castes في امريكا اللاتينية؟***

شرارة: على نحو الطقوس البرازيلية (الكوندومبوليه) التي درسها جورج باستيد دراسة مستفيضة، و«الفيدو» التي درسها ألفريد ميترو، الى حركات كثيرة قسم منها عربي مثل الحركات السودانية (الحركة المهدية) والليبية. وما كان موضوع البحث أو الدراسة، وأرّخ له في عقدي الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، ترددت أصداؤه بعد ثلاثين عاماً في «حزب الله»، وهو جماعة «حسينية» على ما عرفت هذه

الجماعة نفسها. وهو تعريف قد يقر لها به الباحث، وإن لم يحمله على المحمل الذي تحمله هي عليه. فالجمهور الذي أقام الشعائر الحسينية في الثمانينيات أقامها بمشاركين مختلفين هم من «سواقط» الهيئة الاجتماعية التقليدية (والوصف بالسواقط هو من أبي جعفر الطبري)، وصرفها الى أداء ومعنى جديدين. فاستعاد أو بعث الوجه البري من الاحتفال وقدَّمه على وجهه المديني و«البورجوازي» والاندماجي. فما حدث حتى ضعفت عوامل الاحتفال ومكوناته البرية (في طوره السابق) وأدخلت في سياق هو اندماج جماعة من المتعلمين المحليين في «طبقة» صغيرة موظفة ومثقفة على صعيد وطني؟ وما حدث، في الطور التالي، حين رجحت عوامل الاحتفال ومكوناته البرية، ودخل رجحانها في سياق سلخ جماعة واسعة من «أهل الضعف»، من الاجتماع اللبناني المتداعي ونذرها الى «الجهاد»؟ فدراسة الحادثة الشعائرية المتواضعة، ووصلها بمساراتها التاريخية الأوسع يفيد عدداً من الاستنتاجات المتعلقة بالوضع أو الظرف الاجتماعي والسياسي. وهذه المسألة، مسألة «برجزة» الاحتفال، ومرتبيته ومندرجه، ترد الى المركب السياسي الديني في المجتمعات المستعمرة، أو المستعمرة سابقاً. وهو مركب سياسي خلاصي مهدوي، ومن وجه آخر يتوسل بتقنيات وآلات التعبئة الدعاوية والتنظيمية المحدثة. وتردّ هذه المسألة كذلك الى الفصل بين النخب وبين الجماهير. فهذه المسائل هي ربما قرينة على العينين اللتين تابعتا المرتبة أو الصعيد الإناسي المقارن، والمرتبة أو الصعيد الظرفي السياسي والعملي. ولم يكن الأمران منفكاً واحدهما من الآخر، ولا من السياسية المحلية والظرفية في وقت شاركت فيه، مع زملاء آخرين، في كتابة **العمل الاشتراكي**. . ، وفي المناقشات التي أدت الى كتابته. ولعل المداولات التي دارت على مسائل مثل الطائفية، والهوية اللبنانية، والهويات العربية، أو الهوية العربية (وكانت الناصرية عنوانها البارز)، والانتخابات بصفتها شعيرة مبايعة وليست اختياراً. . .

هذه مسائل كانت حاضرة بحدة. وكانت حاضرة مسألة الزعامة العصبية بوصفها مرآة لقدس الجماعة، والانتساب والهوية من طريق الذاكرة الجماعية العصبية أو من طريق مشاغل العلاقات القائمة مثل سبل المعاش والإقامة والتعليم والانتقال من مرتبة الى مرتبة. فنوع التداخل أو نوع التركيب، كان من دواعي الكتابة، ومن دواعي تناول مسائل الكتابة ومعالجتها. فالتعليق على **البيان الشيوعي** كان مداره على فكرة أولى هي الدعوة الى استقلال «الطبقة العاملة» ـ والعبارة كناية عن الحركة السياسية المعارضة وكناية عن النقد الفكري والسياسي، وعن المنزع الثوري (وتداخل المعاني الموجودة في هذه الصفة) ـ كان إذاً دعوة الى الاستقلال السياسي والفكري، استقلاله سياسةً وثقافةً عن الحلفاء المحتملين، أو عن القرابات الاجتماعية والسياسية المتفرقة. وهذه كانت الطوائف «المعارضة» (على ما يصح القول في بعض التيارات السياسية اللبنانية

والسورية والعراقية. . . وتترجح بين سنّة المدن وبين شيعة الريف ودروزه وعلوييه. وكان عدد من الأصدقاء العراقيين يعدون لعمل مسلح ضعيف القوام والأود، وكانوا يصرحون، وهم ماركسيون أقحاح، أن شيعة الفرات الأسفل هم الحاضن والمعقل الذي ينبغي التوجه إليه واستغلاله). وهذه أمثلة على قرار الحركات الاجتماعية والسياسية المتفرقة على جماعات أهلية، مذهبية وقرابية ومحلية، واتخاذها مطية معارضة. والزعامات المعارضة، شأن كمال جنبلاط في لبنان، كانت قرينة على مشكلة مزمنة ومستمرة مدارها على تبعية السياسة («السياسي») في المجتمعات العربية للأجسام والهيئات الموروثة، والسابقة الاختيار السياسي والانتخابي والنقابي. ومسألة موسى الصدر تشبه، من وجه آخر، سلكي ديني، مسألة جنبلاط. فلما تبلورت التيارات القومية الثورية والمسلحة، واتصلت بالفلسطينيين، اقتضى تبلورها الانتباه الى جبلّة مادة سياسية معقدة لم تلبث ان ملأت عقد السبعينيات بأصدائها. وكانت مدار التعليق على **البيان الشيوعي**. والفكرة الثانية المتصلة بالأولى هي مسألة جواز القفز عن المراحل وترسيمها المعروف، وجواز اتقاء ضرورات المراحل المختلفة. فانعقد حدّا الفكرتين ـ الفكرة الأولى هي استقلال الطبقة العاملة (ككناية)، والفكرة الثانية هي جواز القفز عن المراحل والدعوة الى القفز عنها ـ انعقدا في حد مشترك موجه الى الناصريات الشائعة في المجتمعات العربية، وإلى بدايات الحركة الفلسطينية، وإلى المعارضة اللبنانية. وصدرت هذه المحاولة، وهذه الأسئلة، عن ارتباط المسألتين: هل فرض لازم، هل ضرورة لازمة أن تتبع المعارضات الاجتماعية والوطنية والثقافية جماعات معارضات أخرى، وأن تلتحق بجماعات معارضة أخرى، قوام معارضتها نازعها الى حصة في غنيمة السلطة؟ أم يجوز القول إن المرحلة السياسية هي غير المرحلة التاريخية، في دبيبها الفولاذي والحديدي، وتالياً ينبغي التماس أفق آخر يخرج من ثنايا اختبارات العمل السياسي والمنازعات والظروف والأطر الإقليمية الدولية؟

■ ***هل أردت من التوسع في «البيان الشيوعي» إفضاء الى ـ أو إنتاجاً ـ لبيان شيوعي لبناني؟***

شرارة: هناك حلم كان يراود عدداً من الأشخاص، كنت منهم، هو حلم بولادة مزدوجة: أن يولد تاريخ معاصر من رحم تاريخ ذاتي محلي، عربي إسلامي على معنى بعيد جداً من المعنى الذي أخذه في ما بعد، وأن يولد هذا التاريخ نفسه، وفي الآن نفسه، من رحم عام مشترك إنساني، كوني، جامع عام (Universel) بحسب «ترجمة» ابن المقفع. فهاتان الولادتان المتلازمتان، والأغلب أننا لم نعط أنفسنا الأدوات اللازمة لتعقلهما، بقيتا أقرب الى الاستعارة منهما الى المفهوم. وحتى الاستعارة بقيت

على غماميتها. وفي ما يعنيني، كانت «عاشوراء» عملاً فردياً، بحثاً خاصاً وشخصياً، خلافاً لـ **المدخل الى قراءة البيان الشيوعي** الذي كتب في سبيل قراءته في حلقات تثقيف، وبشكل خاص للفلسطينيين الذين كنا على صلة معهم.

■ ***كنت حينها على صلة بحركة «فتح»؟***

شرارة : على وجه الدقة، لم تكن صلة. ولكن كان هناك انتباه بديهي، لم يكن يتطلب أي حذاقة خاصة الى أن بين «فتح» وبين الفلسطينيين، شعباً، ثمة صلة أوثق من الصلة القائمة بين الجبهة الديموقراطية، التي كنا على بعض القرب المادي والجسماني إذا جاز القول، منها، وبين الشعب الفلسطيني. ومعنى «الشعب» هو حضانة تجربة تاريخية وبلورتها في سنن وهيئات ومؤسسات. وفي الأثناء، ١٩٦٧-١٩٧٢، تغذى **المسألة التاريخية** من روابط ومناقشات ومشكلات ملحة. وكان نوعاً من تحقيق، على زعمي، لما صاغه التعليق على **البيان الشيوعي**. ففي **المسألة التاريخية** زعم أن عمر مكرم، المعمم وسليل الأشراف الطالبيين ونقيبهم في العقد الأخير من القرن الثامن عشر وأوائل العقد الأول من القرن التاسع عشر، وأحد أبرز الأعيان المحليين، عمر مكرم هذا، هو «المرحلة الأعلى» من السياسة وليس منافسه المنتصر محمد علي، الباشا من بعد. وهو التعبير الاجتماعي ـ التاريخي الأنضج والأغنى عما يعتمل من حوادث ومعان في ثنايا الجماعات المصرية وعلاقاتها.

وهو الأقرب لمقومات نهضة الاجتماع المحلي بأوده، وبحاجاته، وإيجابه اللحمة بين التجار والعامة، وضبط المماليك والعسكر بقوة العامة، من وجه. وهو الأقرب الى مقومات نهضة الاجتماع المصري بمجابهة العثمانيين، باسم العدل، ومجابهة الحملة الفرنسية، في مدينة رشيد، تحت لواء هوية عامية، شرعية على معنى لا يقتصر على اعتقاد الإسلام بل يثبت الاعتقاد في معان اجتماعية ـ تاريخية. بدا عمر مكرم وجهاً أو صورة مدهشة وداعية الى التفكير. وأن يصدر هذا التفكير عن انشغال سياسي يومي، وعن مسألة مطروحة على **البيان الشيوعي** وعلى الماركسيين، فأمر حمله وجه عمر مكرم على استشعار الصدق العملي والاختباري. ولم يُنتبَه ربما ما يكفي الى دلالة إخفاق عمر مكرم، الصادر عن الجماعات المصرية والإسلامية ومراتبها. ولا الى دلالة انتصار قائد الأرناؤوط وحاميتهم، العسكري المحترف والمراوغ والكثير الأحلاف والطارئ من «خارج» الجماعات عليها والمتصل بها على أنحاء كثيرة. وأستميح العذر في استطراد: لما قرأت مراجعة كلود لوفور لتجارب التسيير الذاتي والمراقبة العمالية في حركات أوروبا في الخمسينيات والستينيات، سأل: هل الإخفاق المتكرر في ١٩٥٣ و١٩٥٦، ١٩٦٨ . . . هو مجرد اتفاق؟ مجرد مصادفات؟ أم ينبغي الاستدلال به الى إعادة النظر

في «المسألة السياسية»، مسألة الدولة وتمثيلها الرمزي على صدور المجتمع عن نفسه؟ هل فكرة القيام بالنفس (Antonomie) وهي كان لوفور يدافع عنها مع زميله وصديقه كاستورياديس، هل هي مصير «يتوج» التاريخ السياسي والثقافي للمجتمعات، فتطابق السلطة المجتمع، أم أن الفرق بين السلطة وبين المجتمع أمر لا معدى عنه، ولا منأى منه؟ وعلى الحركات الاجتماعية الانصراف عن السعي في هذه المطابقة الى قناعة بمراقبة متبادلة بين «كسور» تاريخ لا يجمعها إلا تشبيه الإرهاب العام (الستاليني أو الهتلري...). في **المسألة التاريخية** تحقيق، على زعمي، لهاتين المسألتين: عمر مكرم وليس محمد علي هو «المرحلة الأعلى»، والسياسة «الأعلى» كعباً اجتماعياً ـ تاريخياً من الإنتاج، أو ما سماه الطهطاوي، معرباً الكتابة، «اندستري كولونيه». فمحمد علي هو صاحب الدولة على مثال عسكري إنتاجي (يقارن على كثير من التعسف بالسان سيمونيه) يسوق الجماعات سوقاً الى «جبهات» الإنتاج والحرب والطاعة والاعتقاد، ويربط بين هذه «الجبهات» بروابط عصبة الاستيلاء الضيقة والعقيمة (في ميزان الاحتياجات الجديدة الى الموارد والمعرفة وأحكام العمل).

وهذا الأمر يرد الى مكونات ثانية، الى دور الوسائط في العلاقة بين المجتمع والدولة. وهذا ما لنا عودة إليه. ومن وجه آخر، يتشارك الليبرالي والشيخ المعمم وصديق الصناعة والتقانة، على اختلافهم، في حجب المرتبة السياسية عن التناول، فهماً وعملاً. واستعرت العبارة التي وجدتها في بعض مقالات محلل نفسي مشهور، وهي «Forclusion»، في تشخيص علّة الذُّهان وانحلال الذاتية في توالد الصور والكلمات بعضها من بعض. فالمراد بالسياسة المحتجبة عن تناول الاجتماع والتاريخ، هو الإرادة أو «العزائم» على قول الفقهاء، وهو الممكنات (على) معنى العبارة الخلدونية: «ولا تضق حوصلتك عند ملتقط الممكنات»، وهي تلخيص قوي للحض على التفكير السياسي، وليس على التأريخ أو التعليل التاريخي وحدهما. فهناك إحجام عن تناول الاجتماع والتاريخ. وهو إحجام سياسي. والسياسة هي الإرادة والعزائم والممكنات ومباني التصريف والتدبير. وترجم النهج السياسي العملي واليومي، يومها، عن هذا المفهوم عن السياسة. فدعا الى المفاوضة على العقود الجماعية بين العاملين وبين أصحاب العمل، وإلى المشاركة في هيئات الرقابة والتحكيم وتوسيعها، وحض على التربية والإعداد النقابيين، وعلى إرساء الانتخابات النيابية على الإقامة والعمل وليس على «الأصل» أو محل الولادة، وسعى في تولي أهل الصنعة أو الحرفة، مثل المدرسين، اقتراح إصلاح مناهج تدريسهم... ويفترض العودة عن الإحجام أن لا يستغرق «الإيديولوجي» ـ على معنى محدد هو إحلال المعنى الناجز محل السيرورة والمادة المتفرقة التي تلابس التاريخ والسياسة ـ

السيرورات الاجتماعية التاريخية، وألا يغمط الانقسامات والمنازعات حقها من الوجود والفعل والربط والتأثير. . . إلخ. وتاريخ الجبرتي، في وجه منه على خلاف وجه آخر، مثال على تنصيب المعنى محل السيرورات. فكان تقديمه على الطهطاوي وعبده وأحمد لطفي السيد. . . دعوة الى تقديم السيرورات على المعاني، والمجتمعات على السلطان. هذه المسائل التي تطرقت إليها **المسألة التاريخية** وقامت عليها، استعادتها مقالات جمعت في **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، وهو طبع في عام ١٩٨١، وكتب في ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩- ١٩٨٠. ففصلت المقالات هذه الفكرة الثانية وفرعتها. فعلى وجه التقريب، هذه هي علامات الاستدلال الشخصية في ما يعني هذا الشطر من السؤال.

■ ***في: «الأهل والغنيمة»[٩] تقدم تحليلاً خصباً للاجتماع الأهلي في بلد عربي يسعف بإعمال أدوات المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة تكويناته، وتسمح نموذجيته ـ وقابليته لإعمال تلك الأدوات ـ بحرية أوسع في تحليل علاقات القرابة والجوار. هل ما زلت تعتقد أنه «مختبر» يمكن أن يطل الباحث من خلاله على سائر ظواهر الاجتماع الأهلي في البلاد العربية؟***

شرارة : أنزع الى القول إن المختبر هو لبنان. واعتماده مختبراً جزء من حرص منهجي وذهني، وإذا جاز التعبير حرص أخلاقي من ناحية ثانية، على ربط محاولة الفهم والاستقراء والاستنتاج بوقائع واختبارات مشتركة، يمكن العودة إليها بقدر من اليسر، وتكون بمتناول الأفهام والتحقيق. وهذا الحرص هو قوّام على الربط المستمر بين الأفكار والأحكام وبين مصادرها ومواردها في آن. والعودة الى مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية، أي في مجتمع عربي قاعدته البلدانية الجغرافية صحراوية، وقاعدته الاجتماعية والثقافية والسياسية هي القبائل ومباني القرابة. فالعودة هذه هي نوع من عودة الى مثال أنموذج، الى صورة تقرب أن تكون مجردة لعلاقات سياسية واجتماعية ذرَّ قرنها، إذا جازت العبارة «الأدبية» الرتيبة، في مناطق وبلدان واسعة، ودخلت على أطر ومواد اجتماعية قد تكون قريبة، وإنما بينها وبين المصدر فروق قد تكون على درجة عالية من الاختلاف والبعد. بدا استقراء المثال الأنموذج (وهو مبني في ضوء «مصيره» اللبناني) بعض جواب عن مسائل أُحصي بعضها للتو: القبيل، أو المثال القبلي، وهو ينزع الى صورة مثاله. وقد يكون القول هذا (النزوع الى صورة المثال) عبارة عن مشكلة مبهمة، المقصود بها أن في مثال القبيل

---

(٩) انظر: وضاح شرارة، **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

ومبنيه وعمله إوالة أو إوالات ترد الوقائع ليس الى حدوثها وعلى حدوثها ـ ولو حدث هذا الرد لاستدعى الأمر وصف الحوادث وتفحص صفتها (على معنى صفة افريقيا أو صفة مصر)، مرحلة أولى وإنشائية من مراحل معرفتها والإلمام بها ـ هذه الإوالة تغمط «الصفة» بما هي وجه من وجوه تناول الوقائع والحوادث وتلغيها، وتقضي في الوقائع والحوادث بشَبَه المثال وتحقيق المثال، بالضرورة واضطراراً. ولعل مثال هذا ما ذهب إليه أحد دارسي الأساطير المكسيكية، غداة الفتح الأوروبي الغربي، من أن صوغ الأسطورة الجديد يقبض، أو يوجز وصف الأدوار والأماكن والشخوص وتناولها ويرسي الأسطورة على قطبين هما، في آخر الأمر، قطب واحد هو البطل المحتجب والمنتظر بعثه وعودته. فالأسطورة تقول ما هو نفسه من طريق مرتبتين: الواحدة منهما هي غلالة رقيقة تحجب البطل الموشك على الظهور. وهذه بنية رواية المهدي، أو بنية رواية الخلاص. وفي القبيل، أي في مقالاته في نفسه وهويته وتاريخه وعلاقاته بغيره وبالعالم، الخلاص ناجز دائماً، وليس هناك وضع كمون، ليس هناك وضع يتيح للعالم أن يتشتت ويتشظى وينحط، كما في الروايات الدينية، فيسبق الشتات والانحطاط الخلاص الآتي من بعد. وإنما هناك استعادة دائبة للدنيا، وللانحطاط في رواية بطولية على الدوام، وعلى سوية احدة من الإنجاز ومن التمام.

■ ***هناك عناية من البطل بالعالم حتى لا يلحقه الفساد؟***

شرارة: قد يكون من المحال على العالم أن يورط «البطل» (وهو كناية عن القبيل أو الجماعة أو الأمة. . .)، وأن يمتحنه امتحاناً حقيقياً. فالعالم، ووقائعه وحوادثه وشتيته، ليس محنة ولا ابتلاء. وفي روايات القصص البطولي الشعبي العربي مثل **سيرة عنترة والأميرة ذات الهمة**، هذا التركيب قائم. ويؤدي نفي صفة «المَضْيَعَة» عن حوادث العالم ووقائعه الى «هيغيلية» متسرعة، إذا جازت العبارة. و«الروح» لا يدخل العالم ولا يتيه فيه، ولا ينتقل من طور الى طور في إصعاده ومعراجه الى عبارته الجلية عن نفسه. والعالم ليس معتركاً، ولا ابتلاء ولا اختباراً. البطل (الكناية عن القبيل أو الجماعة) قائم في نفسه، ناجز فيها، والفتوحات ما هي إلا بسط قدرته وقوته، من غير تهديد فعلي لبسطهما. فليس ثمة «فينيمولوجيا»، أو «علم تظاهرات العقل أو الروح». وعلى خلاف «علم التظاهرات» يقوم تاريخ لصيق بمعناه، لا يفارق معناه ولا يبين منه، و لو على سبيل المحاكاة الظاهرة والمضادة الصورية. فكأن هذا التاريخ يخاف إذا غادره المعنى، ولو مؤقتاً، أن لا يكون في مستطاعه استعادته. والقبيل، على هذا المثال، يضبط المقالات المختلفة، السردية والشعرية والعملية الأخلاقية والسياسية، على مثاله المفترض. وهذه المقالات هي على الدوام من باب البرهان («أبولوجيا») والاحتجاج، ومن باب الفضائل على خلاف المثالب. وهذا الوجه من

المثال انتقل الى السيرة النبوية. وإنما خلافاً لاستخراج هذا المثال من الإسلام، على ما ذهب إليه بعض المعاصرين، أظن أن مصدره القبلي أقوى، وهو غلب على مثال الإسلام. وتبعاً لهذا المثال ومنطقه، الانحراف عنه رِدَّة واستدخال ومرض. وفي «الأهل والغنيمة» ركن هذا الحال قائم في الرئاسة وموضعها من جسم القبيل. وهو موقع منفصل حكماً. فللرئاسة نصابها. والعبارة ترديد لما يتواتر في كتب النسّابين من أن «البيت في فلان». فهذا الموقع منفصل حكماً، لأن للرئاسة نصابها وبيتها، وهذا النصاب يُتوارث ولا ينتقل تبعاً للكفاية أو الاستيلاء. وعندما لا يرث وارث البيت، أو الرئاسة، و«الحكم» هو الرئاسة، و«يرثها» المستولي، فحكمه هو حكم الوارث. صوغ النسب من جديد يتيح ملء الفجوات التي يتركها جسم القبيل، أو قبائله وأجزاؤه، بتعليق النسب الطارئ أو الطريف على النسب التليد والعريق. فيستعاد ويتجدد نسب يبدو كأنه كان هاجعاً. فينبعث من جديد في المستولي الذي يستوي وارثاً شرعياً لا مطعن في «شرعيته» أو في إحكام حلقات نسبه.

■ ***الاستيلاء يكون في منزلة الوراثة؟***

شرارة : هو في حكم الوراثة لأن الموقع (المكانة) لا علة له، ولا يتحصل من ابتلاء، ولا من تظاهر، وإنما يحل في المستولي كما يحل في الوارث. فالنسب هو الموقع والمكانة. وفي الترجمة الدينية: نسب المرء تقواه أو دينه. فالمستولي يرث حقاً، ويجري على سنن ولو كان مغتصباً. والتمييز بين المغتصب وبين الشرعي مشكلة من المشكلات شغلت التاريخ الإسلامي والعربي من بداياته، ولا تزال تشغله وتنخره الى اليوم. فالرئاسة، أو الرئيس، هي بمنزلة المعنى من «المادة» الاجتماعية والتاريخية ومتفرقها وشتاتها و«فوضاها» («هُمْ فوضى لا إمام لهم»، على قول سائر في الفقه السلطاني وفي التأريخ). و«المعنى» هذا يطرأ على الاجتماع وأجزائه. ولا تتصل الأجزاء بعضها ببعض فتستوي أجزاء من كل، أو من جميع، إلا من طريق المعنى «الرئيس» الذي يتربع في سدة الجميع، ويؤلف بين مختلف المادة التاريخية على نحو ما يؤلف بين المادة الطبيعية فهو صورتها أو «طبعها». والمادة منازَعة ومباينة. فتُلمّ وتجمع في رتبة المعنى. وهو معنى شرعي ديني. وفي بعض وجوه المناقشة بين الأشعرية والمعتزلة في الكلام، ذهب المعتزلة الى أنه في «كن»، الكاف قبل النون وقتاً وترتيباً، فتلفظ الجلالةُ بالكلام من غير زمن، ومن غير حركة، ومن غير مكان. فمشكلة تعاقب أجزاء الكلام هي مشكلة الصيرورة الاختلاف والفرق. فكيف يمكن فهم الكلام على أنه المعنى الملموم والملتئم في لحظة هي خارج الزمان، أو في زمان هو لحظات منفصلة؟ فثمة توارد بين الموضوع الذي يتناوله «الأهل والغنيمة»، وكان مدخلاً إليه، وتطرحه العلاقة بين المبنى القبلي العصبي وبين المبنى الفكري أو المبنى الثقافي («عالم الحياة»)، وبين الانفكاك من تدبر

المادة والحوادث والفروقات والمنازعات، والعود على بدء يعقل خارج الفرق، وخارج الاختلاف وخارج الانفصال. وهذا التوارد بين المبنيين ربما يحمل على القول، من غير حذر وتحوط كافيين ان من يتكلم في المباني الفكري والثقافية إنما هو القبيل، أي المبنى القبلي. وهو يتكلم من غير واسطة أو وسائط. وهو ما يمكن تقريبه، على سبيل المجاز، بما يقوله كلود ليفي ـ ستروس في الدلالات التي تصوغها الأساطير، أو الفكر البري من أنها مرآة نظائر وأضداد موجودة في الدماغ أو تشريحه. وهذا استعارة. والخروج من المبنى القبلي العصبي الى المبنى الفكري الثقافي، على أنه مقال الأول، ويردد بنيته ويقوم نظيرها، هذا الخروج يملك بعض القوة على تعليل عدد من التظاهرات التي يتناولها الباحث أو تتصدى لنظره. وعلى هذا، فالرئاسة مثال تأويلي عام. فهي السبب في العمران والقوة، وانطباق صورة العمران (الدولة) على مادته. وهي السبب في استقامة التذكر، ومناسبة الحال. وهي السبب في العدل. فهذه العلة الواحدة في المقام الخلدوني تبدو طاغية، وتتغلب على كثرة العلل، وهي مدرجة للتصديق والتسليم من غير قيد ولا فرق.

▪ ***أحْسَب أن كتاب: استئناف البدء ـ محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، يمثل انعطافة في مسارك الفكري وفي تقنية الكتابة لديك. وهي انعطافة ملحوظة على أكثر من صعيد: على صعيد ما طرقته من موضوعات فيه، خاصة ما اتصل منها بالتراث («شبهة الفلسفة»، «الملك/العامة، الطبيعة، الموت»، «الحرب في موضع السرّ»، «المعنى الآن»)؛ وعلى صعيد نمط المقاربة الذاهبة إلى نوع من التفكيكية في تحليل النص؛ كما على صعيد اللغة وقد بَلَغَتْ في الكتاب مدارج جمالية غير مألوفة في التأليف العربي. هل كان ضرورياً تصدير الكتاب بسيرتك السياسية «الرفاق»، على ما انطوت عليه من فائدة وإمتاع، وختمه بدراسة عن رؤية أنغلز وتوكفيل لتكوين الدولة القومية، وبينهما إدخال «مديح الفواصل» بين دفّتيه؟ أشْعَرَني ذلك بوجود خلل في بنية النص ـ الكتاب، ولم يقنعني إيضاحك في المقدمة لمبررات جمع هذه المواد إلى بعضها.***

شرارة: قد يُجاب عن الملاحظة بجوابين. في جواب أول، أوافق تماماً أن هناك خللاً قائماً بشكل واضح، وما ذكرته هو من أعراضه وعلاماته. وهذا الخلل استدرك عليه في نشر هذه الكتابات أو المقالات في كتاب وسم بـ**الواحد نفسه** طبع ربما في ١٩٩٢ أو ١٩٩٣، وأخرج من المقالات المقالتين المذكورتين، الى مقالة في «شبهة الفلسفة»، واستبقى بعض مقالات «استئناف البدء» وزاد عليها مقالات من «حول بعض قضايا الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين». وجرى هذا على زعم تأريخ فكري فلسفي يدور على بعض موضوعات جامعة. هذا جواب أول. وهو لا يمنع من طرح

مسألتين لا تسوغان شيئاً، إنما هما من مسائل مشكلة أو معضلة فعلاً، ولست أفتعلها افتعالاً. المسألة الأولى هي مسألة الكشكول. وتشير إليها صفحتان أو ثلاث تقوم مقام المقدمة مما جمع من مقالات. ومسألة الكشكول هي مسألة على جانب كبير من الخطورة، ولم تتناول، على ما أعلم، في أعمال عربية، على رغم سعة الموضوع، في أعقاب تناول فرنسوا زبال لها في **تكون الكتاب العربي**(١٠).

▪ ***لاحظت أنه لم يكن لك حكم قيمة قدحي في الكشكول، لم تمجّ الكشكول مجّاً، بل أشرت بما يفيد أنك تستحسن أيضاً هذا النمط.***

شرارة: عدت الى الموضوع من باب آخر، هو باب **كتاب التاج في أخلاق الملوك** (للجاحظ أو ابن المقفع) والتعليق على «أخبار مجنون ليلى» قيس بن الملوح العامري، كما جمعها الأصفهاني في **الأغاني**. وعُنون التعليق، أو الحاشية، بـ «أخبار الخبر». وهذا لا يفي بالموضوع، أو بجزء ضئيل منه. ففي «أخبار الخبر» حاولت أن أصوغ السؤال: لماذا تبع الإخباريون (وأصحاب الأخبار هم أصحاب معظم «العلوم» في العربية) نهجاً في تناول الأخبار مبناه على الصدور عن مخبر، أو صاحب خبر أو رواية أو صاحب أثر، فعمّ الشكل ثقافة بأكملها، و هي على هذا القدر من التنوع والغنى والاتصال بثقافات وشعوب وأقوام أدخلت تراثاتها في إطارها؟ هل يبقى جائزاً السؤال: لماذا لم يكتب العرب التاريخ كما كتبه تيقوديدس أو تاسيتوس؟ لماذا لم يكتب العرب تاريخاً متصلاً معللاً ودرامياً بالمعنى الأرسطي؟ ولماذا لم يكتبوا تاريخاً أو تأريخاً يدخل فيه الأطراف المختلفون في علاقة محورية مركزية، تترتب عليها مراتب التأثير والفعل والموارد والموقع من قلب النزاع؟ على ما لاحظ، وأنكر، عزيز العظمة.

فمن هذا الباب، اليوناني والروماني، ربما يُخرج من الكشكول، ومن كتابته الظاهرة العشوائية والخبط. وأظن أنه من غير الجائز طرح السؤال هذا، والقياس على مثال، إلا في نظرة معيارية. وهذا غير جائز على هذا الوجه قبل سبق سؤال آخر: ماذا فعل الإخباريون؟ وماذا أنجزوا وبلغوا، عن قصد، أو عن غير قصد معلن عندما تناولوا الأخبار على الوجه الذي تناولوها عليه؟ وليس معنى هذا: ما هي الغائية المضمرة؟ وإنما ماذا تحقق، على الوجه الفعلي (من الفعل) و«البراغماتيك»؟ الى أين قادت الوسائل التي توسل بها الإخباريون، وسنوا سننها في سياقة متعرجة من المناقشة والنقد والاطراح والانقسام؟ فأرست معايير السلامة والثقة والعدل وجواز النقل والاحتجاج والاستعمال، ورتبت المعايير والجواز على مراتب متصلة بأحوال

---

(١٠) فرنسوا زبال، **تكون الكتاب العربي** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٦).

أحصيت، وترجحت بين الصدق الحاسم وبين التكذيب القاطع، وبينهما استعارات لهذا وذاك وكنايات عنهما. وعلى هذا بدت «أخبار المجنون» (وصيغة «الخبر» مدار النظر) كناية عن مسائل العشق في ثقافة بعض أهل القرنين الثالث والرابع الهجريين، وعلاقته بالقرابة والزواج والنزوح وتماسك النفس و«التشهير» والسلطان (جواز توسطه في عرف قبلي) والتوحش والوحي و. . . تناقل الأخبار.

فماذا صنع تناول الخبر على الشكل أو الوجه الذي جرى تناوله عليه؟ فالخبر يدرج ما يروي، الحوادث أو المرويات، في سياق معلّق. وتكاثر الأخبار المفترضة خبراً عن واقعة واحدة، يؤدي الي تعليق الحسم في الواقعة، وربما الى كف الحسم وإحالته. وهذا أشبه بتعليق التفسير «فوق» معاني القرآن الكثيرة. فالجزم في الخبر يطويه، ويطوي زمنه ووقته، ويردم الهوة بين الحادثة وبين الأثر الذي تخلفه، وعليه مبنى التدوين وعلمه. ويلاحظ أبو جعفر الطبري، صاحب **التفسير والتاريخ**، أن الهوة بين تناول التنزيل في وقت الوحي وبين تناوله في وقت لاحق لا تردم. وتفسيره سعي في ردمها، على نحو ما احتاج التفسير الى **حَبْرية** ابن عباس و«غوصه» على المعاني، عوض سرعة أفهام البسطاء الى فهمها إبان نزولها، على قول ينسبه الطبري الى عائشة ام المؤمنين. فهذه الطريقة في كتابة الأثر ـ وفي الفقه يقال: يروى حديثه أو يكتب رغم أن هناك شكاً في صدق الحديث ـ إنما مبناها على معان وأحكام تتطاول الى اختبار الزمن والثورات ومكانة «الرئاسة».

فهذه المسائل تتطلب تناولاً غير معياري ولا قياسي. فلا يسأل: لماذا مجتمع من غير دولة؟ أو لماذا مجتمع مبنى فكره على الأساطير وليس على العلم التجريبي؟ فإذا صح أن مجتمعاً من المجتمعات، أو ضرباً من المجتمعات يوجب علاقاته وهيئاته على نحو يمنع من استواء سلطة آمرة ونافذة فوق المجتمع، ظهر بطلان السؤال القياسي والغائي و«التطوري». وعليه، فالكتابة الخبرية تصدر ربما عن اختبار زمني أساسي يتصل بانصرام الأصل (المبتدأ) والنبوة، أو باستحالة انصرامهما. فالطعن في الخبر وجرحه لا يمنعان من «كتابته» منعاً قاطعاً. وإذا أجمع المحدّثون على خبر ظاهر الوضع، حمل إجماعهم على محمل الصدق والعدالة ولا يروى حديث محدث على قيد الحياة مخافة عودته في تحديثه. فإذا جمعت هذه الوجوه كلها ارتسم نازع عميق وعريض الى إنكار طي الماضي على «حقيقة» الواقعة أو «كذبها». فيتوقع «الناس» أن يقعوا على ما لم يسبق لهم علم به، وعنده أو فيه الجواب الشافي. فينبغي، والحال هذه ألا يسكت الماضي، وألا يطوى. والوسيلة الى هذا تواتر الأخبار، وجواز كتابتها والحكم (القضائي) بها. وعلى هذا الوجه فالنبوة مستمرة، على غير المعنى العرفاني والإمامي. والقول بانصرامها يترتب عليه ترك الخلاف في الأرض من غير تحكيم، أو تحكيم

الرأي، وهذا مجلبة اقتتال لا ينتهي الى غاية. والحق أن «الإحيائيين» المعاصرين، أصحاب الإسلام الجهادي، إنما «يحيون» زمناً يترجح بين صرم الماضي وبين تعليق صرمه. وهو زمن لا يقر أصحابه بفقد النبوة، أو بجواز انصرامها. فهم يرثون معنى جوهرياً من معاني الاختبار الإسلامي التاريخي.

وأعود من هذا الاستدراك الى موضوع الكشكول. فالسؤال يستتبع دعوة الى النظر غير الدرامي وغير القصصي في علاقة الأجزاء بالكل (وهذا ليس كلاً، فهو غير دامج، وغير جامع، وغير حال في اجزائه). فهو كل ليس كلاً، من غير أن يكف عن أن يكون جامعاً صورياً. وهذا يرد الى مسألة الكتاب. ما هي رابطته؟ وما هي الآصرة التي تجعل منه كتاباً؟ على ماذا مبناه؟ على القائل؟ على صاحب الأمالي؟ على الراوي؟ على الموضوع وتفرعه الى فروع؟ أم هو المطلب الذي يقع عليه أو المباني التي ينصرف عليها؟ وإلى يومنا **فيض الخاطر** لأحمد امين، نصب من أنصاب هذا النوع من الكتاب العربي. وهو يترجح بين «الرسالة» (**رسالة الشافعي في الفقه**، أو رسالة **التربيع والتدوير** للجاحظ)، وهي قائمة على وحدة برهانية، أو على «وحدة» الأمثال، وبين «المستطرف» والجامع ما لا جامع له. . .

■ ***جامع الأمشاج. . . . . .؟***

شرارة : ما يمكن أن يكون في حده الأقصى «المستطرف»، وهو الطرف والطرافة التي قد تكون الجامع. وأنا وغيري، وغيري قبلي، لسنا خارج الكشكول، ولسنا خارج الكشكلة.

■ ***لماذا حاولت أن تخرج من الكشكلة التي أوقعتك فيها تجربة إخراج نص استئناف البدء، والخروج من هذه الكشكلة الى عقل النص في صيغة جديدة مطالع التسعينيات؟ لماذا تخليت عن الخوض في هذه المغامرة؟***

شرارة : خلافاً لظن سائر ربما، الكشكلة أصعب منالاً من الكتابة الدرامية أو المبوبة على مراتب مترابطة بشكل معقول. ومن القرائن على هذا الزعم ما جمعته في مقالة في «نساء الأغاني»، كتبت في ١٩٩٣. فاجتمع ٤٢ خبراً على مثال كشكولي، تناولت ما يقوله العنوان في شكل مستفز بعض الشيء، «قوة شهوات نساء الأغاني». فبدا أن بعض ما يتخلل الكشكول، وهو كتاب **الأغاني** في هذا الباب ومن هذا الوجه، قد يكون سيرة للأثر النسائي، وكتاب «حديثٍ» في شهوات النساء وفحشهن (وفي شهوات الرجال وفحشهم)، نظير كتب الحديث التي تبوب أبواباً وتروي الأحاديث والأخبار على المطالب. وصواحب السير هن نوع من صحابة واسعة، على ثلاثة قرون ونصف الى حين وفاة الأصفهاني في ٣٧٠ هـ تقريباً. فيروي الأصفهاني في

الروايات عن النساء وكأنهن أعيان هذا الباب وصحابته. وهو باب النساء. وفي باب النساء أو كتابهن باب فرعي هو باب الشهوات. ويمكن التدليل على هذا الزعم بالمقارنة مع كتب السيرة النبوية الصريحة. وفي الضربين من الكتب يقطع الخبر خبر آخر، ويروي خبر مرة واثنتين وثلاثاً حتى الاثنتي عشرة، على ما في **كتاب الطبقات** لابن سعد، في خبر وفاة الرسول والحديث المتنازع: «هاتوا أكتب لكم ما لن تضلوا بعده ابداً». فهو مروي على اثنتي عشرة رواية. ومن الصعب أن لا يُرى في هذه الروايات المجموعة في باب واحد منطق التعليق، أو الجلوس، في المصطلح الصوفي (وهو جلوس المؤمن بين يدي الذات متخففاً من ملابسات الكثرة). ويتيح التعليق أو الجلوس إحصاء لوجوه المطاعن في صيغ الروايات، ووجوه ردود الفرق المختلفة بعضها على بعض: ردود من طريق الرواة وعلم الرجال، وردود من طريق «أنساب» الاعتقادات ومواطنها.

وتنسب الرواية الى الصحابة رأياً أو حكماً أو تقديراً. وهذا يتفق مع الصورة العامة التي صوّرها الأثر في أعمال أخرى، وفي كتب أخرى، أو لا يتفق. فعندما يُتناول الموضوع من هذا الوجه أظن أنه يبرز علاقة النصوص بعضها ببعض، على رسوم تختلف عن رسوم القراءة الخطّية والمسلِّمة بوحدة الكتاب، وبنهوض هذه الوحدة على مجموعة أو مجموعات من الأخبار. فثمة من استنتجوا هذه الرسوم نتائج، وبنوا عليها مقالات في الكلام والفقه. وعليه يدور نوع من الكلام بين الصفحات، وبين الكتب، وبين العصور، وبين المؤلفين وبين الفرق. وأظن أن قراءته تتطلب مرتبة من اليقظة، ولا أقول من المهارة، غير متوفرة إلا على قدر قليل. ولست أزعم أن في كشكولي هذا القدر من النسج، ومن المقارنة، ولا أدري إذا كان في وسعنا ان نتنهي الى مثل هذا. أظن أننا في زمن، وفي إطار من المخاطبة، التخاطب فيه بالكنايات أمر عسير إن لم يكن محالاً وممتنعاً. ومن وجه آخر، المخاطبة جهاراً ودرامياً، إذا استعرت التشبيه السابق، غير متاحة إذا لم تكن مستحيلة. فمن يكتب هو بين يدي سلطان (جمهور) قد يصح القول فيه إما أنه أصم أو هو ضرير، وإنما في الحالين سيفه بطاش. وبطشه هو ليس غير صممه أو عماه. ومسالك الكلام صعبة الولوج لأن «الجمهور»، مخاطِباً ومخاطَباً، ممتنع على البيان وربما على التأويل والتعيين. فهو مرايا مهشمة، على قول طه حسين إن لم يخطئني الظن. والتوجه على مرايا مهشمة، أو الصدور عنها، والتماس الرؤيا والفهم من طريقها، ليست أموراً يسيرة. والكتاب، على ما نفهمه اليوم، أنموذجه ربما هو الأطروحة الجامعية اللاتينية المصدر، المبنية على صورة الجسم، وربما على صورة الكاتدرائية، وتوارد «العالم الأصغر» و«العالم الأكبر» في الصورتين.

فهل في وسعنا، اليوم، كتابة «كتاب» يتغلب على البعثرة، وينزل المعالجة على منطق المعاني؟ من أين يأتي مثل هذا المنطق؟ ويؤلف بين الشتات بواسطة جسور ومعابر؟ وبما أن الكتاب عمل مشترك، صوغاً وتداولاً وتلقيناً، فعمّ التأليف أو الائتلاف اليوم؟ وعندما تهاوت مباني الاعتقاد والرأي المشترك أصدر مونتاني كتابه **المقالات** عن نفسه. فأرهص بـ «نفس» هي مفترق اختبارات ومسارات وأسفار وذاكرات. وهذا ليس بمتناولنا، وليست الأنفس مسارحنا ولا مدارجنا. فنحن إما لم نبلغها بعد، وإما جزناها من غير انتباه. ومنزع الكتاب (أو صورته الثقافية) الى أن يكون على مثاله اللاتيني، أن يكون كاتدرائياً، أن يكون على مثال الجامع (**الكتاب الجامع، لاسوم** عند مار توما الإكويني). فهو الجامع على موازاة الخلق أو الخليقة. وأي كتاب فيه شيء من الكتاب اللاتيني الذي ورثناه على قدر ما. والمنزع الى الجمع يفترض القدرة عليه. ليس القدرة الفردية وحسب، إنما القدرة التاريخية على الجمع. وهي قدرة مثلومة وممتحنة على الدوام. ولا تنفصل الكتابة (والكتاب محجتها المفترضة) عن الطباعة والنشر والتوزيع. والصحيفة اليوم هي مقر أساسي من مقار الكتابة والمخاطبة. وهذه تلابس التلفزيون ملابسة لا مفر منها. .

■ ***وهو النص الكشكولي بامتياز.***

شرارة: . . . إذ ذاك «يفرفر» الكتاب بين اليدين، وتعصى مظانه القدرة على الاستعادة والجمع والتركيب. فهذه مشكلتي مع الكتاب، ولا أحسب أنها مشكلة «خاصة».

النص الرشدي وإرساء العقلنة

■ ***في «شبهة الفلسفة»، تأخذك مقدماتك في تحليل النص الرشدي إلى الاستنتاج بأن ابنَ رشد لا يغلّب المثال الفقهي واللغوي في معالجته للصلة بين الفلسفة اليونانية والثقافة الإسلامية فحسب، بل يتَعدى ذلك إلى «فهم فقهي ولغوي للفلسفة»، وأن أنواع المعارف «كنايات مختلفة عن معرفة مشتركة واحدة. ولا تفترق الطريق الشرعية عن الطريق العقلية إلا لافتراق جمهورهما» (ص ٦٢). وعندي أن هذا الحكم أَعْرَض عن ملاحظة أمرين اثنين: أولهما يتصل بجنس النصّين اللذين كانا موضع احتفالك في الدراسة. وثانيهما يرتبط بوحدة الحقيقة، في الخطاب الرشدي، وتمايز طرائق الكشف عنها. كتابا ابن رشد، المُعْتَمَدان في دراستك (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، و: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد المِلّة)، ليسا ينتميان إلى التأليف الفلسفي الرشدي، وإنما هما كناية عن مرافعتين فقهيتين دفاعاً عن الفلسفة (خاصة الأول منهما) بعد أن طالتها فتوى التحريم والمنع من أبي حامدِ الغزالي***

المكفرِ فلاسفةَ الإسلامِ في القضايا الثلاث الشهيرة (قِدَم العالم، علم الله بالجزئيات، المعاد) . وهي مرافعة قَصِدَ تحريرُها من داخل المنظومة الشرعية حتى تكون دفاعاً عن الحكمة من داخل الشريعة وبأدواتها (القياس الفقهي) فلا تُنْعَت بأنها «برّانية» . ولعله قَصَد ـ بذلك ـ أيضاً منازلة فقهاء المالكية في قرطبة ومراكش بعتادهم المعرفي لبيان أهليته الفقهية أولاً ، ثم لبيان وجه الصلة بين العلم الديني والمعرفة العقلية وعدم تعارضهما ثانياً . وقد تكون محاولة ابن رشد تسويغ الفلسفة والتماسَ الشرعية لها دينياً (انطلاقاً من الفرضية الحاكمة لكتابه التي تقضي بـ «أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات») مسؤولة عن التباسات التداخل والتَّخَلُّل بين الفقهي والفلسفي على نحوٍ حَمَلَكَ على إتيان ذلك الاستنتاج . أما قولك إن لا افتراق بين الطريقين الشرعية والعقلية عنده، فلا دليل عليه في نصّ ابن رشد، ولعله يصحّ أن يقال ذلك ـ بالأحرى ـ عن الحقيقة عنده؛ فهذه واحدة في الحالين، وهي معطى سابق وجاهز لا حاجة إلى البحث عنه كما فعل الإغريق؛ إنها ما نطق به الوحي . أما طرق إدراكها، فمتباينة من القياس الفقهي إلى التأويل الكلامي إلى الاستدلال العقلي (المنطقي)، والناس تتوزّع مراتبَ وأصنافاً تبَعاً لأنماط هذه المعرفة والوسائل التي يتوسلون بها في المعرفة . صحيح أن العقل الرشدي ـ وكل العقل الفلسفي الإسلامي حتى الذي حاول المؤاخاة بين الأنطولوجيا الإسلامية وفي المركز منها فكرة الخَلق من عدم مطلق وبين «نظرية الفيض» الأفلوطينية ـ ليس عقلاً بنائياً ، يبني المعرفة، وإنما هو عقل تبريري يقيم الدليل عليها باستدلالٍ تسلّم مقدماتُه بالحقيقة تلك سلفاً . ولعل اختلاف طرائق إدراك الحقيقة ـ في وحدتها وواحديتها ـ هو ما حَمَل ابنَ رشد على تعيين الصلة بين الفلسفة والشرع بعبارته المشهورة: الحكمة «صاحبةُ الشريعة والأختُ الرضيعة» . إنها ـ أولاً ـ صاحبة، والصُحْبة بين اثنين فأكثر تفيد بوجود جامع يتوافق عليه الصاحبان أو الأصحاب يبرر الصحبة، والجامع هنا هو الحقيقة . ثم إنها ـ ثانياً ـ أختٌ رضيعة . وهي طريقة أخرى لتجنب القول إنها شقيقة، إذ من شأن هذا أن يجعلهما من صلْبٍ واحد ونسلٍ؛ ومحال عنده، وعند غيره، الجَمْعُ بين المعطى الإلهي والمعطى البشري . أما أنها رضيعة، فقَصَدِ به القول بمؤاخاةٍ تَرِد إلى رضاع يصنعها . وهما ليستا ترتَضِعان إلا حليباً واحداً ومن ثدْيٍ واحد هما (= الحليب والثدي) الحقيقة . ما قولُك في الملاحظتين؟

شرارة : في شبهة الفلسفة تناولت الاشتغال بالفلسفة. وأظن أن في بعض مواضع السؤال انتباهاً الى الموضوع، على ما أرى في السطر الثاني من السؤال: «في معالجته للصلة بين الفلسفة اليونانية والثقافة الإسلامية». وأفهم الملاحظة على الصلة على وجه هو التخلّق الفلسفي، أو الصورة التي يتصور فيها التفلسف أو يتخلق. وهي

«habitus» الفلسفة. ولا أقصد المعنى الاجتماعي التأديبي، على رغم ارتباط الكلمة باجتماعيات أحد أصحاب الاجتماعيات المعاصرين. لا أقصد التأدب بأدب الفلسفة، على معنى برّاني الى حد ما، وإنما أقصد الانتقال من مثال اجتماعي ـ تاريخي ثقافي الى مثال آخر. وفي ما يعني ابن رشد، الباعث على الاقتصار على **فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة** هو موضوعهما بالذات. وأوافقك على وصف النصين في «الكوربوس» الرشدي، وهو السبب في قصر الكلام عليهما في معرض تناول سؤال عن دخول الثقافة في الفلسفة، أو دخولها تحت الفلسفة، عندما تقوم في أذهان أهل ثقافة فكرة عن الفلسفة. وهي فكرة متناقلة عن الفلسفة، وتتناولها وجهاً من وجوه النقل، أو من المنقولات. وما يستوقف في كلام ابن رشد في هذه المسألة، هو صوغه السؤال الفلسفي الأرسطي في ضوء النقل، أي في ضوء تناقل ما يعرف من الحقيقة وكأنه فعل التحقيق والتحقق. فالحمل على الحقيقة في جزء من الفلسفة اليونانية، بحسب ابن رشد، ليس يتقدم ما يحصّل من جواب من النتائج وحسب، وإنما هو المناط الفعلي لعمل التفلسف. وهذا الموضوع هو ربما الجزء الأقل اهمية، أو الأقل دلالة. ولكن القول: «التماس شرعية الفلسفة دينياً» قرينة على أن المسألة ليست نافلة. ويترتب على هذا الموضوع سؤال آخر: هل يؤدي القول الرشدي بطريقين الى الحقيقة الواحدة، وإدراكها على ثلاث مراتب، الى المطارحة الفلسفية على الرأي والظن السائرين، على ما هي الحال، في المقالات الفلسفية السقراطية وما بعد السقراطية، وخلافاً لما قبل السقراطية؟ المطارحة هي تناول الظن السائر وسؤاله عن علله. هل يصح قول كذا؟ كيف يجمع بين هذا القول وبين ذاك؟ هل ينطبق هذا القول على النتيجة المتعارفة؟

■ *محاولة عقلنة.*

شرارة: محاولة عقلنة الرأي العام، وما يتداوله القول في «المدينة». فالتخلق الفلسفي اليوناني مطارحة على الظن. وجزء قد يكون أساساً من هذا الظن هو الموروث الأسطوري والأدبي. فهوميروس هو معلم اليونان، وما تناقلته المسرحيات اليونانية طرف أساسي في الصياغة الفلسفية، ومصدر المطارحة أو السؤال الذي يطرح. والسؤال يطرح دائماً على ظن. ويستخرج من هذا الظن إحالته، ويستخرج منه مضمره، وتركيبه اللغوي أحياناً. وأحياناً يسأل عن مصدره، مثل نسبة مراتب مواطني «الجمهورية» الثلاث الى الخرافة الفينيقية. وهي فينيقية لعلل منها القدم والبعد والكذب. فأرى أن الالتماس الشرعي ليس اختصاراً، وإنما تعليق الوسيط الذي يقوم مقام الركن من المطارحة الفلسفية. وتعليقه، فيما عدا تناول يبدو مشكلاً للظن الديني الفقهي الذي يتداوله معظم العلماء والفقهاء المسلمين وعلى رأسهم صاحب **تهافت**

الفلاسفة، وقوف بالفلسفة، وبصوغ المطارحة الفلسفية، في منزلة بين منزلتين. ومن الشواهد على هذا الزعم أن في **شرح ما بعد الطبيعة** يحصي القارئ سبعة أوثمانية مواضع فيها كلام ملحّ ومرير في مسألة كثرة المعاني في الكلام العربي، واعتذار متكرر عن صعوبة أداء المعنى المفترض للقول وجلائه في معنى، أو وجه معنى ثابت ومتعارف. فلو أتيح أو أمكن لابن رشد أن يطرح هذه المسألة على النحو الذي طرح عليه أرسطو مسألة الحمل (الموضوع والمحمول)، وهي مسألة من مصادر البناء الفلسفي اليوناني (على زعم هايدغير أنه في كل مرة نفكر نقول ist ونحمل محمولاً على موضوع من طريق «فعل» الكون، فتسأله حنة أراندت عن شأن العبرية التي لا تعرف هذا الفعل، فهل يفكر أهل هذه اللغة، ومثلهم أهل العربية وغيرها، أم لا؟)، إن لم تكن مصدره الأقوى. وهذه ليست المرة الأولى التي يُسأل فيها هذا السؤال. فماذا لو عقل ابن رشد ـ والسؤال هو على سبيل تشخيص التاريخ الفلسفي وحمله على الأفراد وعقولهم ـ ماذا لو أدار ابن رشد أسئلته ومطارحته الفلسفية على منزع العربية الى تكثير المعاني، وإلى فك بنية المعاني من بنية القول، وهو ما انتبه إليه شرّاح القرآن ومفسروه وبنوا عليه شروحهم وتفاسيرهم، فزادوا الشرح على الشرح لا إلى نهاية. وهذه الطريقة في النظر تبقي خارج التناول، وخارج المسألة، الموضوع الذي يداخل النص والمعاني والروايات والتفسير جميعاً، وتبعده من متناول النظر المشترك وحسمه. فما هي الخيوط التي تربط عناصر الطريقة؟ وكيف تُتلقى وتقرأ؟ كيف تُستعمل؟ لماذا يكتب ابن حبان تفسيره، بينما تفسير الطبري موجود؟ لماذا يكتب الطبري أنه في هذه الآية نقل عن ابن عباس كذا، واستدل على التفسير بقراءة ابن اياس، وفي نهاية مطاف ١٢ أو ١٣ تفسيراً يقول إن الأغلب على الظن أن معنى الآية عنده هو هذا. فيبني تفسيراً للآية، أو لجزء الآية، بين الصفحة والنصف والصفحتين في جملة واحدة متصلة ومبنية مثل عمارة يمنية؟ لو كانت هذه المسألة في صلب التخليق الفلسفي الإسلامي العربي، أي مسالك كانت سلكتها الفلسفة؟ فإذا كانت الفلسفة بصورة ظاهرة ومعلنة وهي استئناف البدء المفترض والقول فيه، وفي جواز هذا الاستئناف وما يخلفه في البدء من افتراض وإرسال، فثمة ثقافات لا يستأنف فيها البدء، وغير جائز استئنافه. فتروي الشيء الذي تقدم وسبق الى تبلغ الأول. والتعليل هو هذه الرواية. وعلى هذا المثال يجري القول في القبيل، وفي الرئاسة، وفي المبنى الفكري والثقافي وصلته بالمبنى العصبي. فالاستئناف يفترض مسافة، ويفترض فجوة، ويفترض الكلام، وتجزئته. فإذا كانت هذه التجزئة غير مقبولة، فالتماس شرعية الفلسفية دينياً، كما قلت، ليس مسألة نافلة فلسفياً، وإنما قد تكون هذه المسألة في صلب محاولة استئناف التفلسف. فلا يعقل أن يتناقل التفلسف على شاكلة النقليات، وإلا كان له وضع آخر وصار الى مصير مختلف. ينبغي تعقله وتدبره.

هل يقوم الحكم الشائع في العامة، أو القراءة على حرف اعتقاد (أستعير حروف القراءة للمعتقدات السائرة) مقام رأي، أو آراء أهل المدينة ومحفوظهم من الحكمة والشعر والسنن والأعراف والتقاليد، فينزل منزلة الظن بما هو مقابل للتفلسف ونظير له؟ فالظن يؤلف بين عدد كبير من المسائل (الحكمة والشعر والسنن والأعراف والتقاليد والقوانين وعلم الهيئات والأرقام. . .). وهو معتقدات وسلفيات وباطنيات وكلبيات وتشككيات جزء منها داخل المدينة وجزء خارج المدينة. فتقوم الشريعة مقام الحقيقة المحتجبة، فيجوز تأويلها، وتقويلها بلسان معرفة عامة وكلية ما يمتنع قوله بلسان غيره. ففي ضوء هذا السؤال قد يكون ناجعاً إخراج ابن رشد من يونانية فلسفية مفترضة، وذلك من طريق حمله على مركب المقالات الفلسفية اليونانية: الحكمية البدئية، والخطابية العملية، والفلسفية الإنشائية، والفلسفية المدرسية التي ورثت الجماعات هذه. وأخرج من السؤال المفصل الذي تقدم الى القول إن تحجير الرشدية على عقلانية مجردة وعامة يغفل ربما عن مخاض طويل ومديد قد يكون منزعاً عميقاً من منازع العقل (وهو على الدوام عقلنة). وهذا المنزع العميق في تاريخ المجتمعات الإسلامية والعربية الثقافي، وفي تاريخها الفكري، هو السعي في تكثير العلل والأسباب: العلة اللغوية، والعلة الشرعية، والعلة العقلية والعلة الطبيعية، والعلة الظرفية، والعلة الطارئة، والعلة الجوهرية. وهذا القول على عمومه الاضطراري، يرد الى مراحل من صوغ المقالات العربية والإسلامية، في أوقات مختلفة ومتباينة، وأحياناً على علاقة بعضها ببعض وأحياناً منفصلة. فللتذكير، كانت ولادة العلة اللغوية عن يد الأخفش الأوسط، معاصر الجاحظ. وكانت نوعاً من الرد على بدايات الاستظهار بالإعجاز الى تأويلات منها تأويلات الخوارج التي جوزت فيما جوزت قتل غير البالغين، وبَقْر بطون النساء. فحملت العلة اللغوية الكلام على مباني اللغة وطبائعها ونحيزتها. وقدمت إبلاغ الأفهام احكام المعاملات والعبادات، فلا يترك حيز أو مجال من الشبهة في أمور فيها الخلاص أو العذاب. فملابسات صوغ مفهوم العلة اللغوية هي التنبه، في ضوء مآل منازعات الفرق، الى تمييز أحكام الفهم من أحكام الشرع. والعلة أشبه بقصد جهة القبلة التي يتوجه المصلي إليها، ويستدل بالدلائل عليها إذا غاب عين القبلة عن نظره. فدلائله هي من أحكام الجهات والمكان. والعقل هو تأليف بين مختلف العلل، وبناء على تكثير العلل. وتعريفه بما هو عقلنة، أي بما هو فعل تأليف بين مختلف العلل ومتفرقها في واحد، هو توحيد ما هو نفسه وما هو غيره، أو توحيد ما هو من نمط من العلة وما هو من خارج هذا النمط من العلة.

■ ***هو عقلُ الماهية والمختلِف.***

شرارة: وهذا لا يصدق في المعرفة وحدها، بل في الذوق والحس. وابن جني يقول في تعليل حركة إعراب، أو في تعليل حركة عين الفعل أو آخره، «وهذا لا

يأتلف في الحس» أو «هذا يأتلف في الحس». فالعلة اللغوية تتدرج من ركن الحسن الى مشارف التعليل والربط والتوليد والفهم. وهذا ينحو نحو توسيع مفهوم العقل، على شاكلة فهم «اللعب اللغوي» وهو معنى «النحو». فالنحو هو الاتجاه الذي تترابط فيه أو عليه القواعد وينزع إليه التصريف. وهذه الحلقة الوسيطة في القول في ابن رشد (ولا نزال في ابن رشد) قد تفضي الى العدول عن التناول المعياري، أكان ذلك في موضوع مثل العقلانية ونسبتها الى أرسطو، أو قصرها على أرسطو، أم في موضوع مثلَ التاريخانية، ونسبتها الى الماركسية التي تُحمل بدورها على محصلة الأنوار، أو التنوير، ويرد التنوير الى النهضة الإيطالية وإلى الإصلاح البروتستانتي. . . وبعض الدعوات أو المعالجات أقرب الى دعوى نصب مثال. فيذهب بعضهم الى أن هذا المثال ليس له جذور أو مقدمات في ثقافتنا، أو ثقافاتنا. فتستنبت المقدمات استنباتاً. فهي مرة ابن رشد، ومرة أخرى السخاوي. والعدول عن التناول المعياري للوقائع التاريخية (وفيها الوقائع الثقافية) قد تحمل على المسألة عن شرائط الجواز وعلله ومناطاته. فيلاحظ المراقب عزوفاً عربياً إسلامياً، إذا جرينا على جمع الصفتين، عما قد يصح ان يسمى «الوقت» أو «الدور الكانطي» في المقالات الفلسفية (على معنى جون بوكوك في كلامه على «الدور الميكافيللي» في الفكر السياسي). و«الدور الكانطي» هو ذريعة الى التنبه على هذا المنزع الذي أحسبه منزعاً عميقاً من منازع العقلنة في الثقافة العربية والإسلامية. فالميل عن التناول المعياري الى المسألة عن شرائط الجواز وعلله ومناطاته قد يفضي الى «الالتقاء» بالشاطبي وبآخرين من أمثاله ليس ابن جنّي وابن حزم والجرجاني والشريف المرتضى وابن عربي وابن خلدون أقلهم شأناً ـ ليس التقاءً لفظياً، ولا تأصيلياً، ولا على سبيل سعي اليتيم في أبوة تدرجه في نسب وصلب قحّين وأصيلين أو تلحقه بعلية القوم. فعلى خلاف المنزع النسبي الجوهري، العقلاني أو التاريخاني، لا يوجب «الدور الكانطي» مضموناً على قدر ما يلزم بالتخفف من أحكام جوهرية، ومن إقبال متهور على الإثبات. وبعض استعارة المناط إنما هو للرد على القياس أو لجمه.

والمقارنة السريعة والمبتسرة بين الشاطبي وبين ابن تيمية في **نقد المنطق** تُظهر على نحو جلي كيف يعالج متعارَف (والمتعارف هو المعاني النواتية المضمرة في مقالات عصر أو زمن، والحاكمة فيها) دفاعي وانكفائي متخندق، أو يرد على موارد فكرية «غريبة» وطارئة، بالمقارنة مع معالجة تستقبل الموارد هذه، وتثمرها في نظر متجدد قد يكون جوهرياً. فإعمال ابن رشد اليوم قد يكون مثمراً في تكثير الأصول، على نحو ما قد يكون استئناف مناط الشاطبي مثمراً في استدخال القياس كمبنى، أو عمدة لأصول الفقه. وإذا أدخل الشاطبي المناط في البناء الفقهي نفسه، فهو وقف به عند «علم» أصول التعليل. والمرتبة الثانية من النظر ليست «réflexive» وحسب، بل

«transcendantale»، فهي نظر في شرائط الجواز (القائمة في العقل الطبيعي) ومناطاته. ويصرف هذا النظرَ عن تعريف جوهري، أو ماهيّ للمقالات الفلسفية وللعقلنة. والمسألة عن معنى وقوع الحادثة أو الواقعة (اللغوية أو الفقهية أو الأدبية أو الذوقية أو الحكمية الإناسية أو التاريخية أو الطبيعية. . .) على هذا النحو، وعن جملة العلل التي تسوغ هذا الوقوع، على خلاف المسألة عن «القصور» عن بلوغ مرتبة المقالة الفلسفية اليونانية، أو «القصور» عن بلوغ المقالة التاريخانية قد يحمل على دخول العقلنة الموسعة من باب غير مفتعل.

■ ***ألا تعتقد في معرض هذا التساؤل، أن ثمة عائقاً ابستيمولوجياً في بنية الفكر العربي ـ الإسلامي، تحرر الإغريق من ثقل أو وطأة وجوده. أعني الإبستيمي الفكري الإغريقي يحوي بعدين: الإنسان والعالم، الله غائب في هذا الـ «Episteme» ولكنه حاضر في الإبيستيمي الفكري العربي ـ الإسلامي. وبحضور الله، بحضور الوحي، بحضور القول الفصل، ترتسم حدود وسقوف لمغامرة العقل ولمغامرة الفكر في الحقل العربي ـ الإسلامي؟***

شرارة: ما أرى من المجدي التنبه عليه في الكلام على تكثر العلل وشرائط الجواز ومناطاته هو أن الباب لم يكن موصداً حتماً في وجه المقالات الفلسفية العربية والإسلامية. وفي قراءات سائدة، يصعب على الواحد أن ينجو منها (فلا فرقة ناجية في هذه المسألة)، يغلب التعويل على بنية واحدة عامة وبدئية، قد تكون معنى جزئياً من عالم المعاني المقصود فهمه، كأن يكون المعنى الجزئي «Philosopheme» وحسب، ويحمل على أنه التفلسف برمته أو مبناه الأعم، وهذا خلف. فهل ينفك التفلسف من الإجلاء عن مكانة «الرسوخ في العلم» التي كان الحكماء («المفكرون» بحسب عبارة هايدغير) يحلونها وحدهم من دون العامة والجمهور؟ وعلى المثال نفسه، لا ينفك التفلسف، و هو «عامي»، من تربية المواطنين على تداول الحكم و«الولايات»، فهم تارة حاكمون وتارة محكومون. وهم يحتجون لجدارتهم بتولي الولايات، وتسلط الحسبة على ولاياتهم. وخرج القضاء من المباهلة، أو من المحنة التي تسميها قبائل شرق الأردن «البَشْعة»، مع القوانين التي تنسب إلى صولون، وهذا يخالف افتراض ـ علم أول يختص به أهل لا يرد عليهم، ويخالف الرئاسة الطبيعية المركوزة في بيت ونسب، ويخالف حمل الأفعال على اتفاقات وحظوظ، من غير أن ينفي «الإلهي» على ما يسميه هولدرلن. فالسؤال عما إذا كان العقل بقي حقاً برياً(*) في مجتمعات معقدة وواسعة

(*) يقصد: Sauvage.

مثل معظم المجتمعات الإسلامية لأن هذه المجتمعات لم توفر الشرائط اليونانية، أم ثمة مقاصد مختلفة للعقل (على معنى العقلنة)؟ وثمة مسالك مختلفة للعقلنة؟ أظن أنه يجوز القول، من غير نعرات، وربما ينبغي القول إن صور ومسالك التفكير على طرائق وسبل وعبارات مختلفة وكثيرة هي صور ومسالك ليست عديمة الدلالة والمعنى. والإقرار بها، واتخاذها سنداً تاماً لفهم العقل أمر إذا لم يحصل، باسم العقل، كان شبهة على العقل، وهو شبهة على العقل.

وهذا ليس ابتداعاً. فالزعم أن «عبقرية تاريخية» ما (عبقرية شعب من الشعوب أو قومية من القوميات) تعصى الجامع العام أو قيم العقلنة المشتركة، وأن هذه «العبقرية» شبهة على العقل ـ هذا الزعم أثمر الفظائع النازية والستالينية. وهو يتهدد الخمينية (فهي كذلك تخرج نفسها من عموم العقلنة وجوامعها العامة والمشتركة) والحركات الإسلامية الإحيائية. وأظن ان مقالة كلود ليفي ـ ستروس لأندريه بروتون، وهما على متن المركب الذي حملهما هاربين الى الولايات المتحدة في أوائل الحرب الثانية، أنه يسعى في إدخال الأساطير «تحت العقل»، هذه المقالة تصوغ برنامج إرساء العقلنة على جمع ما هو نفسه الى ما هو غيره. فهذا الغير ليس الهو هو المفترض وحده عقلاً. ورده إليه إنكار لغيريته. وكأنها غيرية مقنعة تتخفى على (مثال) هوية واحدة لا تحول. فإذا لم تكن كذلك جاز «استئصالها»، وجازت «إبادتها»، على ما جرى ويجري من غير حساب ولا إحصاء. والذهاب الى أنها غير من غير أن تخرج عن الهوية ـ عن هوية ليست هوية الهو الواحد نفسه ـ يدعو الى نصب الغير في الهوية. وهذا يفترض توقع غرابة ما نسميه تراثاً، ونقطع في إلفتنا إياه. وهذا بعيد من حقيقة الاختبار والأمر. فنحن ربما أبعد من الأوروبيين المعاصرين من «سماع» اليونان وفهم نصوصهم الفلسفية والمسرحية. ولعل زعم هايدغير أنه «ابن بعيد» لبارمينيديس هو من قبيل التمني والرجاء. وسؤال موريس بلانشو، الفرنسي، عما يسع معاصراً سمعه من المآسي الأولى، إنما هو سؤال تشكك، وأقرب الى اليأس. وإيقاننا أننا، نحن العرب والمسلمين لغة وثقافة، لا يعصانا فهم شيء مما انتهى إلينا، وأننا ندرك كل ما تخلف بديهةً وعلى ما هو عليه في نفسه (على رغم الجبال العالية من التشابهات)، هذا الإيقان سذاجة ما بعدها سذاجة إلا سذاجة الغفلة. ولعل سبل العقلنة التي صاغتها المجتمعات التي ننسب أنفسنا إليها لم تبق تعني شيئاً لنا إلا ما ينتقيه منها حاضر نشكو ضعف الأسباب التي يمت بها الى الماضي، من وجه، وإلى الآتي، من وجه آخر. فقد يستدعي تصفح العالم، والدعوة الى حقوق العقل، «تأريخَ» مسالكنا في «عالم الحياة» وعوالم العبارة ودوائرها وعقلنتها، وتوسيع العقلنة جراء هذا.

المغنم وفلسفة التوزيع

■ عنيتَ في دراستك لكتاب الخراج للقاضي أبي يوسف بأَمْرٍ غُضَّ النظرُ عنه لدي من نَظَروا في كتب الخراج والخطط: البحث في ما وراء توزيع المَغْنَم عمّا يؤسّس مبدأَهُ، أي في «فلسفة» ذلك التوزيع، واتصالها بمفهوم الجماعة والأمة. وأحسَب أنك أَصَبْتَ اختيار المدخل الأمثل إلى الإطلال على الصلة بين الغنيمة والعقيدة وانعكاسها على تكوين الجماعة (الأمة) والإمامة (الدولة) وديناميات ذلك التكوين. ولعله لم يمتنع عليك ـ في الدراسة ـ أمْرُ التنقيب عمّا تُسوِّغ به فرضياتِ تلك الصلة من مواد (وقائع، نُقُول نصية) جَعَلَتْهَا تستعيد القدرة على الإدلاء بالشهادة. إنما استوقفني ما رتّبْتَه من نتائج على تحليلكَ التمايزَ في توزيع الغُنْم، بين أبي بكر وعمر بن الخطاب، فإذْ عزوت التمايز ذاك إلى القواعد التي أُرْسِيَ عليها التوزيع في تينك الحالتين، وهي ـ في حالة أبي بكر ـ قاعدة القِسْمة بالسوية التي تستعيد فكرة الجماعة (الإسلامية) الواحدة حيث إيمان أفرادها يَجُبُّ ما قبله ويمنع عنهم أحكام المرتبية والتفاضل في الحقوق؛ وقاعدة القسمة على مقتضى الفوارق والمراتب ـ عند عمر ـ التي تستعيد امتيازيْ القرابة والسابقة في الإسلام حيث مَنْ قاتل مع النبي غير مَن قَاتَلَهُ . . .، (فإذْ عزوت التمايز إلى هذا كله) خلصت ـ في جملة ما كان خلوصُك إليه ـ إلى القول إن عمر كان يَتَبَلُ معيار القرابة والنسب والرحم لاستمالة بني أمية بن عبد شمس ويؤسّس لإدراج المُلْك في الخلافة مبكَراً، أي للانتقال من إسلام الحرب إلى إسلام مستقر، بلغتك، يعيد إنتاج المصالحة القرشية وتحقيق مطابقة بين العروبة والإسلام، كأني بك تقول إن القبيلة (القرابة) تستعيد ـ مع الإسلام العُمَريّ ـ شأوها على حساب منطق العقيدة الذي يفيض عن حدود الأرحام بفعل غنيمة (اقتصاد ريعيّ) يدغدغ مخيال القبيلة ويعيد إنتاج رابطتها. هل يتحمّل التوزيع العمري للمغانم هذه الاستنتاجات حقّاً؟

شرارة: بدا أن أبا يوسف، أو قاضي قضاة بغداد، يصح أن يكون مثالاً لبعض صور الكتابة في الإسلام. ففي الأحاديث والأخبار والروايات يبدو، وفي المقالة شواهد على الأمر، أن وراء الكتاب الفقهي والمدون الأول (فهو كتب في وقت مبكر هو الثلث الثالث من القرن الثاني للهجرة)، ووراء الصفحة من الآثار والتسلسل والتعاقب الإخباريين وإخراج الحلقة اللاحقة من الحلقة السابقة ـ إعمالاً للفكرة. ثمة إعمال لعقلنة قوية الإحكام. يقول أبو يوسف: المساواة هي باب على العنف والاقتتال لأن المساواة تغفل المفاضلة، والمراتب والسابقة والقتال. . . ما خلا وما عدا وقت الإنشاء، اي الإنشاء النبوي، عندما ينشئ النبي الجماعة. وإنشاؤها هو نهاية مطاف التبليغ. ففي هذا الوقت تصدق المساواة لأن الجماعة تكون في حال من التوسع

والفتح، على معاني الفتح المتفرقة من البلاذري الى ابن عربي. وفي السيرة قرائن على إشراك النبي أصحابه في الوحي. ففي إقامة الآذان والدعوة الى الصلاة، وبناء المسجد يورد ابن سعد في «طبقاته» عشرات الروايات التي تروي كيف سأل الرسول ورأى في المنام، وعاد سأل ورأى في المنام، ونزلت الآيات التي تسن الأذان على النحو الذي سنته عليه. والمساواة باب على العنف والاقتتال لأن وقت إنشاء الجماعة على وجه دون وجه من طريق النبوة هو ابتداء النقل، وسطوة النقل على تسوية الجماعة، وربط أفرادها في وحدة متماسكة، وإخراج عدوها منها وتثبيت العنف المجمِع على «الضحية»، أو على «الشطر الملعون» من الجماعة. والحق أن أبا يوسف يصوغ الأفكار والأحكام هذه على الطريقة الكتابية والمجازية التي تغلب على الكتابة الإسلامية العربية. وفي مقابلة المساواة، وعلى خلافها تتولى المراتب لجم العنف عند انصرام وقت الإنشاء، فتسلط الطاعة على أهل الطاعة المحكومين، وترسي أمر أهل الأمر على السابقة (التقليد) ومراكمتها وتناقلها (المواريث الأبوية)، أو على تجديد قدسي ورباني من طريق عطاء (كاريزما) إلهي مباشر. **والسنن العمرية** أدخلت اجتماع المسلمين تحت المراتب.

■ ***التعليل الأنثروبولوجي وليس الديني؟***

شرارة: الدين، في هذا المعرض، يستبطن عقلاً انثروبولوجياً واجتماعياً، ولا ينفك الاثنان (الشرائع الدينية والعقلنة الاجتماعية) واحدهما من الآخر. وفي أحكام الزواج والطلاق والميراث بحثت فرق المسلمين، وفيهم الشيعة الإمامية، عما يسميه ابن بابويه «علل الشرائع»، وراء التوقيف والتعبد. وهذا خيط لفهم إنزال الاجتماع على مراتب الإدراك والفهم الإناسي. والقول إن ثمة أحكاماً متفرقة للمعرفة، أو أحكام المتعارف، بحسب الحقبات والأزمنة، لا يقدح في اتصال خيوط مديدة ومضفورة. وفي هذا المعرض الفهم الديني هو فهم إناسي يستبطن إدراك أبنية الجماعات، ويرسي إنشاءها على وحدة، وعلى علاقة داخل بخارج، وحاكم بمحكوم.

■ ***هل الجماعة اذ تتقوم على مقتضى الوحدة الجوهرانية المتصلة برئاسة شخص النبي الذي لا تتعرف على نفسها إلا من خلاله كقائد وكرئيس، تتخلى عن أن تستمر كذلك حينما يغيب هذا الرئيس النبي وطبعاً حينما ينقطع الوحي، فتعود الجماعة الى انتظامها الأنثروبولوجي على ما كانته قبلاً؟ وهذا أيضاً يتصل بسؤال آخر، أليست الجماعة بالضرورة، بسبب من كونها جماعة وراءها تاريخ، ووراءها موروث، ووراءها تراكم، ووراءها ثقافة جمعية، هي كناية عن كل ما تحصّل لديها من قيم وأعراف درجت عليها، في حين عندما اصطدمت بلحظتها الدينية التوحيدية في الإسلام لم يقدم لها الإسلام رؤية اجتماعية؟ ربما قدم لها رؤية دينية، وربما قدم لها***

رؤية سياسية، لكنه لم يقدم رؤية للاجتماع الأهلي، فكان لا بد لهذا الاجتماع الأنثروبولوجي من أن يعود الى ثقافته الموروثة: العصبية وغير ذلك. وهذا سبب في كون التجافي حاصلاً في لغة أبي يوسف بين لحظة الإنشاء وما يلحقها من لحظات تصبح فيها المستويات باباً مفتوحة من المنافسة.

شرارة: يتناول **كتاب الخراج** المناظرة بين أبي بكر وبين عمر، أو عرض الخلاف على شكل مناظرة (وقد يكون مفيداً المقارنة بين الطريقة التي يعرض عليها أبو يوسف المناظرة وبين تلخيصها في رسالة ابن جماعة، غداة خمسة قرون على روايتها المدونة الأولى، فعند ابن جماعة يبدو وكأن الأمر هو ترجّح ذهني أو منطقي في العلاقة بالماضي وبطي صفحة النبوة، وفي رواية أبي يوسف لا تنفك النبوة من مراودة الوقت التالي على نحو ما لا ينفك الوقت التالي من عقلنة الابتداء النبوي، فليس ثمة من دور أول إطلاقاً ومن غير قيد، والدور الثاني مبتدئ على أنحاء كثيرة). وجواباً عن الشق الأول من السؤال، ليست السنن العمرية عودة الى مباني القرابة والقبيل. فهذه المباني تغيرت تغيراً جوهرياً. والمصالحة القرشية، على رغم بعض أوجه الشبه، سلكت طرقاً مختلفة، واعترضها بروز أدوار جديدة ليس الخوارج أقلها مكانة وثقلاً. ولا النظر في معنى النبوة أضعف المعاني الجديدة خطراً. ومناظرة القسمة والعطاء جاءت في أعقاب السقيفة ومناظرتها. و«حادثة» السقيفة، أو ما يروى فيها، جاءت في أعقاب حديث «هاتوا أكتب لكم...». وفي «المسائل» (او الحوادث؟) الثلاث يتماسك الاجتهاد العمري، نسبة الى عمر التاريخ أم الى عمر الرواية (فالأمر في هذا المعرض سيان). وفي المسائل الثلاث ذهب عمر الى أن الرسول لا يورث ولا يورَث، والشمس لا تُحجب لموت إنسي ولو كان نبياً وخاتم الأنبياء، وجواب عمر عند طلب الرسول ما يكتب (ما لا ضلال من بعده) ان الرسول يهجر: خرج من مِلك نفسه، ويهاجر الى وجه ربه. والإسلام قرن الهجرة بالخروج من ديار الأهل الى ديار المعاهدة («بلاد الله»). فإذا كان هناك نحل أو وضع في الرواية فهو ذروة في مناسبة الفهم. وعمر، عندما يأمر بتوزيع الفيء والغنيمة على مراتب، يستكمل حلقات مواقفه. وتليها حلقة السنن العمرية في أهل الذمة، وفي أحكامهم.

وفي هذا الموضوع كذلك تماسك مع صورة عمر المنطبعة في المخيلة التاريخية. وهذا التماسك في منطق العلاقات، غالباً ما لا يأتي من ذهن فرد أو أفراد. فهو مرآة لعقل المجتمع، ومرآة للتوارد بين الأبنية الاجتماعية وبين أبنية العقلنة، واللغة جزء منها. ويدعو التوارد هذا الى استبعاد الزعم باستحالة استيعاب كل عمليات العقلنة، وإدخالها تحت العقل. فليس ثمة مجتمعات لم تعرف مسالك الى العقلنة. وليس حذفها، أو إنزالها منزلة دنيا حماية للعقل. ما يحمي العقل هو إدراجها فيه وتحته. وجواب

الشطر الثاني من السؤال، هو تعاظم الخراج جراء دخول أهل الكتاب في سلطان المسلمين، وفي ملكهم ومِلكهم. وهذا يتطرق الى مسألة جوهرية لا أعرف عملاً تناولها بما تستحقه من الاستفاضة (لا أعلم كيف عالج رضوان السيد بالألمانية، حركة قراء ابن الأشعث) هي مسألة الموالي، أو النسب الذي ليس نسباً، ومسألة صناعة وتوليد ما هو مطبوع أو ما هو مثال الطبع الذي هو القرابة وعلاقة الرحم، وإدخال من هم تعريفاً ليسوا من الأرحام في بعض أحكامها. ورسائل الجاحظ في الموالي، وجند الخلافة، والتجارة، والبخلاء، محاولة تدبر الجمع بين الفروق. ورسالته في **المحاسن والأضداد** تتناول المبنى الذي يخرج به من ضدية حدي القبيل، حد القريب وحد الغريب، حد الرحم وحد العدو، حد السلام عليكم وحد الموت لعدوكم. وفي تأليف ليس تأليفاً ذهنياً وحسب، خرج تأليف المدن من الضدية الى «منطق» يعصانا فهم اجزاء اساسية منه. وهو منطق قضى في تدوين الحديث وجمعه وإسناده، وقضى في التفسير، وفي فقه اللغة، وفي تحكيم القياس وكتابة المعاجم وجمهرات الأنساب، وفي ترتيب الولايات والوزارات. ومبنى المنطق هذا على «الجواهر المختلطة» والمولّدة: كيف ترسو الهيئات ورسوم الاجتماع على «الجواهر المختلطة» هذه؟ كيف تدخل التجارةُ النسبَ؟ وكيف تدخله الحربُ والإمارةُ؟ كيف تستعاد وتبعث قريحة لغوية «خربها» دخول غير العرب (غير الأعراب) في مجتمعات العرب، فيتولى من «خربوا» القريحة المفترضة «إصلاحها»، على قول ابن السكيت، ولكن من طريق النص على قوانين نحوها وصرفها. وهو إصلاح ما يصطلح، على قول الجاحظ مرات. وعن هذا، أي عن فوت البديهة والقريحة، نشأ التأويل والترتيب على مراتب. والسنن العمرية في شأن الموالي، وأهل الكتاب، والعاملين في أراضي الخراج وفي أراضي العشر، قرينة على تقرير (اعتراف) لوقائع ومسائل غير مسبوقة. ويرد فهمها الديني والأناسي الى ملابسات فهمها الظرفي والسياسي. وحين نحّى عمر خالد بن الوليد تبادل الاثنان كلاماً يجمع الفهمين: فقال خالد يعلل تنحيته بأن الأمر أصبح «بثنيّة وعسلاً»، وضُمن عائده من غير مقاتلين أفذاذ على شاكلته. ورد عمر بأن ابن الوليد قد يحسب الأمر «ملكاً عضوداً»، ويقفه على صلبه. وفي الحالين جدل وقْتَي الإنشاء («الطوارئ») والاستقرار («الفترة»).

▪ ***هل لعزل خالد بن الوليد صلة بهذه المعيارية العمرية: السابقة في الإسلام، بمقتضى قاعدته التي تقول إنّ مَن قاتل النبي غير من قاتل معه؟***

شرارة: أظن أنها أبعد غوراً سياسياً. فقول عمر: «أخالها ابن الوليد ملكاً عضوداً» يرد الى تراث خالد وقرابته قبل الإسلام. وقال عمر هذا الكلام أم لم يقله فهو ينم بإنزال الحوادث منزلة الرسوم السياسية، وذلك على وجه من الصعب أن لا يرى

المرء قوته وإحكامه. وتندرج هذه الرسوم في سياقات فقه الشرائع والأحكام. فخلاف السقيفة، شأن خلاف العطاء وولاية خالد بن الوليد، وما سبقها وما جاء بعدها وانقسمت عليه الفرق الكبيرة، يجدد على نحو آخر ما نقله السُهيلي في تأويل الآيتين **﴿إنما المؤمنون اخوة﴾**[11] و**﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾**[12]، ونسخ أو حقيقة نسخ الثانية الأولى. فـ **﴿إنما المؤمنون اخوة﴾** آخت بين الأنصار وبين المهاجرين، وتهددت بنية الجماعة في طور إنشائها بفشو العنف والخلاف فيها (المساواة!). وعندما بدأ اللغط حول من يرث من، تبعاً للآية، نسختها **﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾**، وردت على قرابة الرحم حقوقها، على ما يذهب إليه أنصار النسخ. فسند القرابة والقبيل والأهل سند أساسي. والشيعة الإمامية وغير الإمامية بنوا على هذا الموضوع مسائل كثيرة. ويدل الأمر على دخول المنازعة الخلاف الى قلب السيرة، والإسلام. وما وُرث لاحقاً ليس نصوصاً، ولا تأويلاً، ولا أثراً ولا حديثاً، وإنما كان عقلاً أو منطقاً في عقلنة العلاقة الاجتماعية. ويقتضي هذا وضع التنزيل على محك الاجتماعيات والتاريخ واللغويات. وفي العودة الى موضوع تحكيم عمر لا يحمِّل الموضوع، على ما أحسب فوق ما يحتمل. فإدراك مسألة العنف في علاقة الداخل بالخارج، وفي علاقة مراتب الداخل واستمرارها بمراتب الخارج ـ وللفتوحات كلفة إنسانية باهظة ـ تترتب عليه صوغ علاقة الولاء، وصيغة الذمة التي أدرجت أهلها (أهل الذمة) في مراتب الداخل وأخرجتهم، في آن، منها. فحفظ الخارج، ولم يستأصل أو يسحق، بإنزاله منزلة أدنى. فإدخال من ليسوا من الجماعة الأولى والمتماسكة الى حومة دائرتها المتجانسة والمشتركة يفتح الباب على مصراعيه بوجه عنف هائل. وهذا ليس استنتاجاً فكرياً وذهنياً. فالحرب الأوروبية «الكلية» معاصرة لنشأة الديمقراطية. «وديمقراطيو» الإسلام، وأهل المساواة في الخلافة والعطاء، هم دعاة قتل الأولاد الرضع وأصحاب التكفير والهجرة.

رواية الخلق

■ ***في قراءتك لـ: إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة، لأبي جعفر بن بابويه، تحلّل رواية بن بابويه لعملية الخلق؛ وهي رواية تقرّر بدءاً مطلقاً وتماهي مماهاةً بين العلّة المادية والعلة الغائية للوجود إذا استعرنا لغة ارسطو. ألا يبدو لك أن رواية الخلق هذه، التي تتحدث عن خلقٍ أبكَرَ لروح النبي والأئمة قبل الخلق، إنما تحاذي فكرة القَدِيمَيْن، وتعيد قلب التصور القرآني حول الصلة بين الملكوت والعالم حيث لا***

---

(١١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٧٥.

يصبح جبريلُ رسولَ الوحي إلى النبي يعلّمه ويُبَلّغُه، بل تصبح روحُ النبي وأرواح آلِهِ (الإمامية) رُسُلَ الملائكة تَهْديها إلى وعي المباينة بينها (الأرواح) وبين الخالق والتنزيه المتعالي والمطلق لذاته. هل نحن ـ مع ابن بابويه ـ إزاء أنطولوجيا مختلفة عن الأنطولوجيا الإسلامية؟ ولنا هنا أن نلاحظ أنه بمقتضى رواية الخلق لابن بابويه، لا يعود الرفض الإبليسي للسجود (لآدم) عصيانَ أمرٍ إلهيَ بوجوب إتيان الملائكة فعْلَ السجود ذاك، بل يصبح كنايةَ عن جهل بالأرواح المودَعة في الجسد الآدمي أو التي ستخرج من صلبه (الأرواح المحمدية ـ الإَمامية). أليس مما يستتبع ذلك أن يُعَاد تصنيع صورة أخرى مختلفة لإبليس قوامُها الجهالة والغباوة لا الذكاء والحيلة؛ والأهم من ذلك، أليس يُفضي هذا إلى رجم كل من أنكروا الروحانية الإمامية والاتصال بعالم ما فوق الماديّ والمُدْرَك الحسّي، وكل من حاجُّوها في إسقاطها النصّ والعبارة وإعلائها التأويل والإشارة، بأن إنكارهم ذاك إنما فيه ما يَشِي بِتَجَلٍ «إبليسي» في وعيهم، حيث يتطابق ـ هنا ـ معنى الجهل ومعنى الشرّ (الإبليسيان) وقد تلَبَّسا المُنكرين ما للإمامية، في مقابل مَعْنَيَيِ المعرفة (=العرفان) والحق اللذين بهما الإماميةُ مخصوصة على ما تقوله نصوصُها؟

شرارة: في المقالة إشارة تزعم أن تناول تشيع ابن بابويه يختلف عن تناول الغزالي في **فضائح الباطنية**. من غير أن أزعم أن في هذا نوعاً من التقية في الكلام، ولكنه ليس بعيداً من التقية. احتجاج ابي حامد الغزالي على الإمامية، خلافاً لاحتجاجه على الفلاسفة، هو تناول على وجه العلل. ماذا يقول الغزالي؟ يقول إن فرق الشيعة الإمامية عندما يقولون بعصمة الأئمة، وهذه تترتب على مرتبة من الخلق، يسلكون في فهم اللغة مسلكاً يفترض أن ما يوحى به هو لغة من غير علم، ومن غير عقل. والذهاب الى أن محمد بن الحسن تلقى العلم رضاعة من اصبع أبيه، تصوير هيروغليفي لهذا المعنى.

ويقول الغزالي إن الزعم أن ما يوحى به من كلام ومعنى ليس في حاجة الى النطق، ولا الى التعلم وإلى التأدب به، وليس في حاجة الى الانفصال الزمني والمكاني، ولا الى الانفصال بين الخالق وبين المخلوق، وإلى الوسيط (ملاك الوحي) والتبليغ ـ يقول الغزالي إن نفي الوسائط هذه يدخل الكون والفهم واللغة في عماية لا مخرج منها (وهذا يشبه عماية العنف المنفلت من عقال المراتب وتمييزها). ويدير الغزالي فهم التشيع على العصمة، ويحمل العصمة على الاصطلاح المحض، شأن إيجاب النقل ابتداء، أو شأن إنشاء الجماعة والأمة من طريق النبوة. فيقول الغزالي إن الإمام يكلم مريديه، ويكلم أصحابه، فبأي لغة يكلمهم؟ فإذا كلمهم بالعربية، اللغة التي نزل بها الوحي، فَهِمَ جمهوره ومريدوه، أو لم يفهموا. وهو الدليل أن هذا الجمهور قد يختلف وقد يتفق. والمحدثون ينسبون هذا الأثر أو ذاك. وقد يطعن في نسبة الأثر.

وقد يُختلف في معنى اللفظة، وقد يتفق. وهذا الجيل قد يتفق والجيل التالي في التأويل وقد يختلف. فشأن اللغة التي يتكلم بها الإمام هو شأن اللغة التي نزل بها الوحي. وكما أن الأمة لم تعصم من الخلاف، لم تعصم العصمة الأئمة وشيعهم منه. وينهض هذا الاحتجاج على رسوخ نوع من القول الفلسفي في التراث الإسلامي العربي. فما هو مناط الفهم؟ ما هو مناط اللغة؟ ويجيب: مناط اللغة هو الجماعة التي تتكلم هذه اللغة، يخاطب بعضها بعضاً بها، وتتناقلها أجيالها، الخ. والزعم أن هناك لغة محكمة خالصة هي أشبه بـ «ميتا ـ لغة»، لا يأتيها التشابه من متكلميها زعم لا مصدق له، لا في الاختبار ولا في المعقول: فوصف اللغة إنما يحصل على الدوام من طريق كلمات وروابط هذه اللغة، وتسري على هذه اشتباهاتُ اللغة المشتركة والعامة («العامية»)، فإذا «وضعت» لغة من غير اشتباه ولا احتمال احتيج في وضعها وتعليمها الى لغة اخرى يعتورها الاشتباه والاحتمال، وهذا يمر لا الى نهاية (على قول فرض غوديل). ولكن هذا لا ينفي مقالات التشيع من المعنى. من يريد أن ينفيها من الإسلام فهذا شأنه. ولست في موقع المفتي. على هذه فمقالات التشيع «عبارة»، بالمعنى الأرسطي، أي تعبير وتأويل. فهو عبارة عن اختبار للتاريخ وللجماعة واقتتالها. فما يُغفل أو يُتناسى هو مباشرة جماعات التشيّع عنفاً لا مثل له في الإسلام. وفي **مقاتل الطالبيين** للأصفهاني تأريخ لا يقع القارئ عليه في موضع آخر لاقتتال الجعفريين والعلويين. ويزعم الأصفهاني ان ديوان العطاء أحصى ما بين اربعمائة وستمائة ألف قتيل من قتلى أبي السرايا، في صدر خلافة بني عباس. وهذا يقارن قتلى الحجاج، والرقمان مشكوك فيهما. ويتصل هذا، من طرق كثيرة طبعاً، بترتيب «الخلق» على مرتبتين وطبقتين: مرتبة أهل العصمة، ومرتبة من عداهم ودونهم حكماً. وهذا باب مشرع على الاقتتال من غير لجام.

أما عندما يصدر الفهم والعلم واللغة عن تواضع الجماعة على ما يفهم به بعضها عن بعضها الآخر، وتصدر السياسة عن عقد ـ قد لا يكون مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن عقد النكاح ـ فسبل الطعن والتبديل والتحكيم أوسع وأقرب الى التناول. فيُشد تماسك الجماعة، وتشد منازعاتها، الى «أرض» المتعارَف المشتركة نفسها، وتصدر عن نفسها. وهذا أقرب الى العقلنة، وأقرب للفهم والاختيار. وترك باب الفاضل والمفضول مفتوحاً لمداولة أهل الحل والعقد، في فقه أهل السنة، مدخل الى المداولة ولو حسم الاستيلاء الاختيار في معظم الأوقات. أما حمل اللغة، أو المخاطبة، على وحي خالص ومحكم، من غير مجاز ولا كناية، وركزُ تأويله في نفس الإمام وفي خلقته، فيؤدي الى إنزال الخلق على «اقتصاد» مختلف ويحجُره على وحدانية مدمرة، زعم أدونيس (الشاعر) أنها نبوة مستمرة ومتحولة، تاريخية وثورية، ونسب الغزالي الى المحافظة

الثابتة. فهل هذا يحيي القديمين؟ ربما يفعل أكثر، وينكر جواز فهم ديني وإناسي للاجتماع ومصائره وعلاقاته. وحمل الاعتقاد، والأمة المجتمعة من أهل عقائد، على أهل وقرابة دم ورحم، يمزج علتين مزجاً متعسفاً ومدمراً للعلتين معاً. والفهم الديني الداخلي قدير على أن يناقش ويبطل هذا المنطق من غير الخروج من مباني المعاني الدينية نفسها خروجاً «عقلانياً» قسرياً.

■ ***في هذا المعرض لو استدعينا واقعة المؤاخاة عقب الهجرة، وواقعة المؤاخاة بين النبي وعلي بن أبي طالب، هل تسربت هذه المؤاخاة كرمز الى المخيال الشيعي كي تُسقِط الفروق والتباينات ما بين النبوة والإمامة؟***

شرارة : قد يكون الفرق أو التفريق بين الرسول وبين ابن عمه، ومحاذاة دمجهما من بعد في معنى وجوهر واحد، على ما يترجح النظر والرواية الإماميان (والرواية والأخبار ترجح على النظر)، من فروع أصل قائم في قلب مبنى القبيل. وما تقوله جيرمين تيلّيون من أن إيثار زواج أولاد العمومة هو دعوة الى سفاح المحارم ووقوفٌ قُبَيْله، وتلافٍ له، يصح في عدد كبير من القصص القَبَلي، وفي أخبار الأنساب. ويدل على عسر إيجاب الجماعة العربية في دائرة واحدة ونطاق مشترك، وعقل الفرق بين شخصين يتحدران من نسب أو صلب واحد. فالائتلاف القرابي من العمق على نحو يشْكل معه التفريق بينهما. ولا بد من الإقرار هذا، من وجه آخر. فثمة أصلاب وأشخاص أفراد. والشخص الفرد مدرك حسي مرئي وبديهي. وقد لا يكون علي بن أبي طالب التاريخي علي بن أبي طالب «الإمامي». ومن السنن العمرية (مع التحفظ السابق إياه عن صدق تاريخيتها، أو معاصرتها الرجل) اقتراح عمر، في أثناء نزعه، استخلاف الستة، وقوله رأياً في كل واحد من المستخلفين الجائزين، فلما انتهى الى علي بن أبي طالب قال: «ولكن به دعابة». فكيف يربط بين علي هذا، وهو لا يقوي استخلافه، وبين «الفتى»؟ فما أنشأته الفرق الإمامية الغالية والمعتدلة في العلاقة بين ابن العم وبين ابن عمه يتحدر من البنى الإناسية للقرابة ومن البنى الإناسية للتخييل.

■ ***ولكن يتكيف هذا الاستدعاء الأنثروبولوجي مع منظور ديني على نحو تفيض فيه القرابة عن حدود الرحم بالمعنى الفيزيقي الى قرابة مأتاها من رحم أعلى هو «الرحم الدينية»، فتتحدر الأبوة والإمامة من هذه الرحم، هناك تكييف ديني لقرابة الدم بين صاحب النبوة وصاحب الإمامة.***

شرارة : وهذا قرينة على مشكلة القرابة، وعلى تقابلها الداخلي وانقسامها. فالقرابة ليست قرابة رحم. وهي ليست فيزيقية، ولا طبيعية. القرابة شرعية، على معنى شرع القانون. والمشكلة التي تطرحها أبوة الأب، بالمقارنة مع أمومة الأم

وثباتها، هي مسألة التقابل بين القرابة، بما هي معنى واصطلاح وحدّ (أو تعريف)، والقرابة بما هي طبيعة، والقرابة بما هي شرع والقرابة بما هي «مادة» وجسم. فحقيقة القرابة هي شطرها الشرعي. والقرابة الطبيعية هي السند. لا شاهد قاطعاً على أبوة الأب، فهي يُوقف فيها، ويستدل إليها، وهذا ما لا يقع للأمومة. ورواية الخلق الإمامية التفاف على هذا الأمر. فهي ولادة من غير رحم، ومن طريق «كن»، أو الكلمة، ولكنها كلمة لا تنفخ في أحشاء امرأة إلا على سبيل التمثيل والتشخيص (التجسد ليس مسألة). فالولادة الإمامية (والنبوية) يقينية، على مثال الأمومة، وهي ولادة من كلمة، على مثال الأبوة. وصوغ الأمر على هذا النحو يدعو الى إعمال تحليل الأساطير والسنن والمعتقدات فيه. و«المعنى الآن»، وهو عنوان المقالة في ابن بابويه وكتابه، هو للعبارة عن اختبار يقع على الدوام على حدود قيام الساعة، وعلى حدود اختلاط العلامات، بحسب الأخروية الإمامية. ويُخلَص من هذا واضطرابه بإنشاء عالم ليس غير مختلِط وحسب، إنما كل أسباب الاختلاط منفية منه. وكل مداخل الشبهة مرفوعة. فثمة مطابقة كاملة بين الظاهر والباطن. ولكي يحصل هذا يجب أن يقوم علم بالباطن مختلف تماماً عن علم الظاهر. ويجب أن يكون فهم المعاني منقطعاً من الفهم العام للمعاني. وينبغي تالياً انتزاع الاجتماع من السياسة، ومن اللغة، ومن الجسم، وسبكه في نورانية لا يقدر حتى جبريل على ولوجها، فإذا انتهى الى «زجة النور» وقف خوف احتراق جناحيه. وهذا الانتزاع أزجي له المديح، وحمل على «النبوة المستمرة»، وقبّح الاحتكام الى الاختبار المشترك. وغفل عن ان مآل ذلك الى إناطة التدبير (والعقل) كله بالفيض. وكان روح الله الخميني جواب الانتظار قبل خاتمة العقد الميمون (الثامن من القرن الماضي).

الحرب والفتح والمغنم

■ ***أفردْتَ للحرب حيزاً كبيراً في ما كتبْتَه، وعشت سؤالها مرتين: أولَى وأنت تفكر في وظائف كيلت إليها في تكوين الجماعات والأمم والدول، وثانية وأنت تعاين ـ بالبصر والبصيرة ـ مشاهدها في المَقْتَلَة اللبنانية الجماعية. لماذا كانت الحرب دينامية دافعة وفعّالة في تكوين الجماعة والدولة في الإسلام الوسيط، بينما غدت دينامية من ديناميات تمزيق النسيج المجتمعي والدولتي في بلد مثل لبنان؟ هل حصل هذا التحول في منطق الحرب وآليتها بسبب أن الأولى خيضت في «دار الحرب» أو خارج «دار الإسلام»، فيما الثانية خيضت في داخل اجتماعي تفرّغ فيه أهل لأهل. كيف يمكن للحرب أن توحّد وتمزّق؟***

شرارة : القول «في بلد مثل لبنان»، تمثيل وليس حصرياً، على ما تعني كلمة

تمثيل. وتناول الحال اللبنانية على حدة، أو على بعض الصدارة، في ضوء ربع القرن الأخير، «امتياز» نسبي خسره لبنان، ويصعب القول لسوء الحظ أو لحسن الحظ. وإنما، للأسف، عنت خسارة هذا الامتياز سريان ما ينم به منطق الحروب اللبنانية وهي ليس حرباً واحدة، في معظم المجتمعات العربية: في علاقاته الداخلية وفي علاقاتها في ما بينها. والملاحظة الاستهلالية هذه ترد الى تمييز السؤال حروب توحيد من حروب تقسيم أو تمزيق. وحروب التوحيد والجمع هي حروب يمثل العالم فيها، العالم كفكرة، أفقاً واحداً وجائزاً لهذه الحرب. وهذه الحروب هي حروب امبراطورية. وقد تكون دينية أو سلالية أسرية. وقد تكون حروباً قومية بين أقوام متجاورين، ويقوم بعضهم بحيال بعضهم الآخر وإزائه.

■ *وقد تكون حروباً داخلية أيضاً، مثلما حصل في حروب الردة.*

شرارة: في الامبراطوريات الكبيرة والصغيرة تتسع دائرة الأسياد والفاتحين لتشمل طبقات ومراتب من الأمة المسيطرة، قبل أن تضم، أو في أثناء ضمها طبقات عليا من أمم الفتوح ودارها. وهذا ما يجعل من الامبراطوريات، على المثال الإسلامي والعربي وربما على مثال الامبراطوريات الرومانية والعثمانية والبريطانية كذلك، مشروعاً أسرياً وشعبياً، على قولِ غيبْ وبُووِن في تاريخهما العثماني. وهو شعبي فوق ما هو أسري في الامبراطورية الرومانية، وفي امبراطورية أثينا قبل حروب البيلوبونيز، وتداخله في كل أحواله المصالح الأوليغارشية للطبقات الحاكمة. فبناء عليه، يتماسك الشعب، أو القوم أو الأمة، على ما لم يتستر الفقه الإسلامي على تسميته غنيمة أو فيئاً في الحرب، عشراً أو خراجاً بعد استقرار الفتح. وتتولى الدولة، وهي الهيئة الحاكمة وناظرة اندراج السلطة في نحو تشريعي وعرفي، وفي موازنة أجزائها بعضها بعضاً، تتولى تدبير الحرب ومقدماتها الاجتماعية وذيولها. ولكن الغنيمة ـ أو «الحبّة» على ما سمّاها المغيرة بن شعبة في جوابه سؤال رُستَم عن السبب في خروج العرب من جزيرتهم، فقال لأنهم وعدهم الله ووعدهم الرسول «حبة» ـ وجه من وجهي المطلب الامبراطوري. فالوجه الآخر من المطلب الامبراطوري هو المثال الخلقي والعملي الذي يحدو الأمم الفاتحة، ويسوغ في نظرها عموم سيطرتها على الأرض. وهو مثال فردي وجمعي، يصح في حكم المرء نفسه، وفي حكم الجماعة نفسها. ويزعم لنفسه منزعاً الى الجامع العام، فهو من هذا الباب «Universalisable». ويزعم لنفسه قابلية عميقة الى الانتشار والفشو وتلقيه بالقبول من قبل أهل بلدان الفتوح. فالدنيا كلها، بإغريقها وفرسها ونبطها وفينيقييها وشاشها وخزرها ومصرييها الخ، قمينة باستقبال المثال الاسكندري، أو المثال الروماني. والإسلام دعوة الى أمم الأرض لا تستثني أمة واحدة. وهذا تمثيل على تلازم دار الحرب وغنيمتها، على أعم

معنى، وعموم المثال العملي والخلقيّ الذي هو مثال اعتقادي وقانوني وحقوقي وجمالي وحسي. وهذا يفترض وحدة الشعب أو الأمة الداخلية على معيار الغنيمة، وتوزيعها واكتسابها وتجديدها، وعلى معيار المثال العملي والخلقي للعام. فتوحيد الداخل وحده، على الغنيمة، لا يبني امبراطورية. ولا يبني امبراطورية من يشاء. فهي تستحق، وتقتضي الأهلية الامبراطورية. وهذه الأهلية لا تقوم على القوة وحدها. وينبغي أن لا ننسى، مهما كان الرأي في العشر أو العشرين أو الثلاثين سنة الماضية، والأرجح القادمة، أن الامبراطوريات لا تنشأ من القوة وحدها. وهي إذا اقتصرت عليها، أو أفرطت في الركون إليها، تهاوت في سرعة. ولم تنشئ مجتمعات، ولا قيماً. وربما هذا الأمر هو وجه من وجوه الاهتمام بالحرب، الى تجربة الحروب اللبنانية وتجربة الحروب العربية. فمن هم من جيلي «رعتهم» حروب الـ١٩٤٨، و١٩٥٦، و١٩٦٧، و١٩٧٠، و١٩٧٣، و١٩٧٤ ـ ١٩٨٢، ثم ١٩٨٣ ـ ١٩٩٠، و١٩٨٠ ـ ١٩٨٨، و١٩٨٧ ـ ١٩٩٣، و١٩٩١، و٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٣، و٢٠٠٣، وما بين هذه الحروب من انقلابات ومنازعات وجوار مضطرب.

■ ***تاريخُ عنفٍ لم يهدأ.***

شرارة : إذا قاس الواحد العمر الذي قضاه «في» الحرب مثلما يقيس بعضهم السنوات التي قضوها في السجن، أحس ظلماً ثقيلاً.

■ ***عودة الى فكرة الامبراطورية كاستحقاق أو كأهلية، القول الخلدوني باقتداء المغلوب بالغالب، هل هو قرينة على هذا المعنى؟ الامبراطورية استحقاق، لأن الاقتداء لا يأتي بالإخضاع حكماً، بل فيه قدر من الطوعية في تمثُّل الغالب والتشبُّه به واحتذائه.***

شرارة : المثال العربي الإسلامي يدخل على الفكرة بعض التعقيد. العرب، حملة الإسلام، هم أهل الفتح، وتنشأ فيهم ارستقراطية عسكرية من قيادات القبائل وأعيانها. وتنشأ طبقة تجارية وريعية وإدارية كبيرة، الى أعيان المحدثين والمفسرين والكتّاب والشعراء. . . وهذا المثال العربي الإسلامي ليس موضع مسألة ونظر في مضمونه وفي أركانه، وإنما في من يحمله، على مختلف المراتب. فينهض من الشعوب المغلوبة التي دخلت في الإسلام من يقول: أنا أعلم بالعربية منكم. والحجاج بن يوسف كان يحتكم الى الأعاجم من الموالي في مسائل اللحن ودخول العجمة على عربيتهم، ليقولوا إذا كانت هي اللسان. وينهض من يقول: أنا أعلم بالإسلام منكم، انا أزهد منكم. . .

▪ ***ينهض من يحكُمُ الإسلام لمحاسبة المسلكية.***

شرارة : تماماً. ويحدث هذا باكراً جداً، ولم يكن مضى على وفاة الرسول غير سنوات قليلة. وبعض يقول: إن هذا ليس الإسلام، وليس بالإسلام.

▪ ***أحسب أن القانون هذا قانون في التاريخ، ليس حالة خاصة بالحضارة العربية ـ الإسلامية، بدليل أننا في صلتنا بهذا الغرب عشنا هذه العلاقة المزدوجة، النفور من غرب هو في وعينا قرينة على التسلط والسيطرة والهيمنة والإخضاع المادي العنيف، والغرب الذي نحن إليه منجذبون هو غرب الحضارة والثقافة إلى حد نهض فينا من يحاكم هذا الغرب بقيمه، ويضع هذه القيم معياراً لمحاسبة هذا الغرب على الجرائم التي اقترف والأخطاء التي ارتكب أو ما إلى ذلك. أحسب أن هذا قانون في علاقة المغلوب بالغالب.***

شرارة: أظن أن هذا تمثيل على تلازم دار الحرب وغنيمتها، على أعم معنى، وعموم المثال العملي والخلقي الاعتقادي والقانوني والجمالي. والقول ليس امبراطورياً، ولا يصنع امبراطورية من يشاء، السبب فيه أن ثمة الوجهين: وجهاً يفترض وحدة الشعب، أو الأمة، المعنوية والسياسية ـ والردة في الوقت الذي حدثت فيه قطعت الفتوح ونقلت المعركة الى الداخل، والفتنة الكبرى كذلك، وفي الاحتجاج بين أنصار علي وأنصار معاوية من الحجج على جدارة معاوية في الخلافة أنه أول من ركب البحر الى قبرص، ومن فتح الفتوح وراء حران. . . ، والوجه الثاني هو الغنيمة. وحين يتعلق الأمر بالغنيمة وحدها، فمعناه أن التوثب الامبراطوري خبا أو هو في طريقه الى الخبو. وعندما تخرج أمة الى الناس، وتطلب الأمر في بلدان غير بلادها، إذا لم تكن على يقين من تفوق مثالها الخلقي والمعنوي والجمالي، فطلبها الملك خاسر ومنكفئ عاجلاً. وهذا يفترض وحدة الشعب الداخلية المعنوية والسياسية. وإذا لم يجمع الداخل ليس على طلب الغنيمة وحدها، وإنما كذلك على توزيعها وعلى رسوم هذا التوزيع ومعاييره، دب الوهن في الدولة. وليس صدفة أن **كتاب الخراج** هو أول كتاب فقه كتب في الإسلام. فالغنيمة ليست كما قد يتصور في منظور مادي ضيق، مالاً يوزع على الجند، ونساء يتسرى بهن. الغنيمة تتضمن منطق توزيع، وميزان توزيع، واحتكاماً الى فكرة العدالة في الداخل، ورعاية لدوام هذا الفائض أو الريع، أو الدخل والإنتاج. وتدبير دوام الإنتاج أداته سياسية. والخلافات على العطاء ومراتبه، في المطارحة أو المناظرة بين ابي بكر وعمر، هي في كل أدوارها خلاف على نظام قانوني وشرعي يتناول هيئات الإدارة، وعلاقة الناس، بعضهم ببعض، ويدور على التراكم والتخزين والتمصير.

فليست الغنيمة «أكل» الشيء، على المعنى العربي والبدوي القديم. ولذلك فهي تفترض بعض الإجماع الداخلي والمعنوي والسياسي على رسوم وهيئات وتحكيم ومعايير توزيع ودوام.

▪ ***في الغنيمة والفتوح وأهل الفتوح المسلمين، هل نستطيع أن نستنتج أن الغنيمة أعادت إنتاج الإسلام. خرج الإسلام من مركزه الحجازي بالفتوح، ولعل الغنيمة التي دغدغت مخيالاً قبلياً عربياً يبحث عن الغُنْم في آفاق أبعد من الحدود القبلية التقليدية أسعف في الاندراج في هذه الحركة التاريخية: حركة الفتح والإخضاع، الأمر الذي مَكّن الإسلام من توسعة رقعته التاريخية عبر آلية الغنيمة. هنا الغنيمة لازمت العقيدة، ولم يعد هدف الفتح هو نشر الإسلام فحسب، بمقدار ما يعني نشر الإسلام تحصيل عائدات هذا النصر في شكل غنائم وفي شكل حقوق مستحقة من عملية الفتح، بهذا المعنى هل الغنيمة أعادت إنتاج العقيدة، أعادت إنتاج الإسلام؟***

شرارة: لولا ملاحظة أظنها ثاقبة لأحد المستشرقين، هو شاخت في تأريخه للفقه الإسلامي، فهو يلاحظ أن خروج الإمارة من المدينة الى الكوفة أولاً، وإلى دمشق، لم يصاحبه خروج الفقه من المدينة، فبقي معظم الفقهاء في المدينة، وأقاموا على فقه وأحاديث وتفسير مناطها على المدينة، ومجتمع المدينة، وتالياً على دائرة النبوة الأولى. وفي هذه الأثناء خرج الإسلام، بما هو سلطان ومجتمع (معاملات ومعتقدات)، الى أنحاء واسعة، وطرح عليه في هذه الأثناء مشكلات تصدى الى حلها القادة العسكريون. والوثائق التي جمعها البلاذري في **فتوح البلدان**، مثل عهود الفتح، كلها ابتداع، ابتداع «حسن»، وإنما ابتداع واجتهاد.

▪ ***المفيد أن الفتح أنتج فقهاء.***

شرارة: أنتج الفقهاء العمليين المباشرين والمدبرين، وشد الفقه، على معنى التدبير السياسي، الى دوائر محلية. فالتدبير قائم على قدم وساق.

▪ ***هل هذا الاستدراك مطعن في فكرة تولي الغنيمة وظيفة إعادة إنتاج العقيدة؟***

شرارة: حدّ الفكرة الأول هو التفاوت بين مرتبة الفقه والتشريع وبين مرتبة الفتوحات نفسها ودوائرها وانتشارها وتضمنها، تالياً، لعدد من الأمور التي لم يحكم فيها الفقهاء بفقههم، وإنما أفتى فيها من هم ليسوا أهل الفتوى.

▪ ***ليس هذا قصدي، قصدي أن الغنيمة أسست للفتح وقادت عملية الفتح.***

شرارة: المثال الخلقي العملي ركن جوهري في الفتح، وهو فوق ركن الغنيمة.

وعلى هذا أبني مقولتي ان استقرار الفتح يفترض وحدة «الشعب» الداخلية، المعنوية والسياسية. والغنيمة عامل من عوامل هذه الوحدة، وإنما بناء هذه الوحدة، بما هي توزيع المغنم، يفترض أنموذجاً ومثالاً للمسلم العادل، الممسك والموازن بين ثرائه الجديد وسلطته الجديدة وبين دينه وعلمه.

▪ ***يفترض معيارياً الاجتماع الإسلامي.***

شرارة: يفترض موازنة هي تتمثل في هذه التخلقات أو التخليقات التي يؤدي اختلافها وتباينها الى النزاع الأهلي. وظهور الخوارج لم يسوغه قول فئة من الناس: أين نحن من الفيء؟ أين نحن من توزيع المغنم؟ أين نحن من مرتبة الخلافة؟ وحسب، بل سوغه، في الوقت نفسه، قولهم: كيف لسلطان باغ أن يقول إنه مسلم؟ كيف لمسلم أن يقول بتوارث الملك في صلبه؟ وتلازم المطلب العائد الى المغنم مع مثال المسلم القارئ الساهر المتهجد العالم بدقائق العربية وبأحكام النوافل، هذه الصورة للخارجي، مسلماً عاماً (او عمومياً) ومقاتلاً وفقيهاً (مفتياً بترك الأولاد يموتون غرقاً إذا قطع إنقاذهم صلاة المصلي)، هي القرينة على تلازم الغنيمة مع أحكام التدبير العامة والخاصة (حكومة النفس)، وعلى رسو الفتح على افتراض وحدة الشعب أو الأمة الداخلية، المعنوية والسياسية، ودور النصاب المعنوي السياسي الراجح، وحكمه في المغنم وتوزيعه. وعندما انفك الأمران صار الإسلام مصائر مختلفة، فعزف أوائل المتصوفة وبعض أهل الحديث عن قبول العطاء، واعتزلوا السلطان وعماله، ونحت المجاهدة والمرابطة نحواً «أهلياً». . .

▪ ***ينطبق هذا المعنى على الحكم العثماني بمختلف أحقابه التي تلت سقوط الدولة العباسية.***

شرارة: في استيلاء الجند على دار الخلافة أمر عام مشترك ومعروف هو حرص المستولين على الظهور بمظهر الإسلام، وكان هذا من الدواعي الأولى للحلف بين أمراء الجند وبين الفقهاء، وظهور الفقهاء مظهر الضامنين صحة إسلام السلاطين وعدلهم وثقتهم. وفي الدور الثاني أو الثالث من الخلافة العباسية ظهر، خصوصاً في الأطراف، أقوام خرجت، واستقلت بهذه الأطراف، وكانت من ناحية جماعات قومية خالصة، سوغت استيلاءها بقوميتها. وإنما كان إسلامها أمراً مفروغاً منه، وأمراً مشتركاً بين المستولين على الأطراف وبين دار الخلافة، أو من يقوم مقام الوصي عليها. ولكن يلاحظ أن هؤلاء الأقوام، بدورهم، أدوا دوراً بارزاً في توسع الإسلام.

■ ***هم خرجوا من حومةِ الخلافة وأُدرِجوا في حومة الإسلام.***

شرارة: لم يخرجوا من حومة الإسلام، إنما كانوا من العوامل القوية في بروز التصوف والمتصوفة، والرباطات والخانقاه في العالم التركي. وكان أهل الرباطات هم الذين يرابطون في الثغور، ويجمعون المثال الإسلامي «الشرعي» الى المثال «الحقيقي». فكانوا من يذب عن البيضة، كما يقول الفقهاء في دور الخليفة، وينشرون الإسلام. فالتلازم بين الأمرين: الاستيلاء والمرابطة أو الدعوة الى الإسلام، ينقل مسألة علاقة الإسلام بالخلافة الى صعيد آخر، ويوازن توسيع الفتوح بنشر مثال (فردي) إسلامي بعيد من مقاتلة القرن الأول وجنده. والفحص عمن هم هؤلاء الأقوام الذين كانوا على حاشية الأطراف الإسلامية، يفضي الى أن دعوتهم الى الدخول في الإسلام نوع من تمدين، أو تحضير. والإسلام كان استقر، في عموم دائرته، على متوسط من التدبير الإداري والاجتماعي والمدنية على مستوى أعلى من مستوى أقوام حواشيه. أعود للقول إن افتراض وحدة الشعب، أو الأمة، الداخلية، المعنوية والسياسية، يستتبع قيوداً على مشروعية الحرب الخارجية وجواز القيام بها. فالحرب الخارجية تفترض قيداً عليها من الوحدة الداخلية، وإلا أدى خوضها الى انقسامات أهلية، وفي صفوف الحاكمين. فإذا لم تحظ الحرب بمشروعيتها المزدوجة، وبوجهي مشروعيتها، لم تتأخر الانقسامات في الظهور حال الحصول على الغنيمة. فهذه يجب أن توزع وتقسم، ويجب تدبير أمور الناس تبعاً لذلك. فإذا عدمت الحرب أحد ركنيها انقلبت الى داعي انقسام الجمهور والعامة، والحاكمين. وهو انقسام على حرب الخارج، وعلى قيادة الداخل وهيئة هذه القيادة.

وهذا ينقل الأمر الى مدار سياسي يختلف عن المدارات القائمة على اختصار المنازعات وحلها في مصالح مباشرة وعينية، ويربط دار الحرب بالمعيار المعنوي والأخلاقي. وفي المجتمعات العربية المعاصرة لا إجماع على حدود الداخل وإطاره، ولا تالياً على المصالح ولا على الهيئات، ولا على مشروعية الهيئات والحكام، و لا على المثال الخلقي والعملي الذي تنهض الحرب على زعم عمومه، أو على قابليته لعموم الداخل أولاً، وعموم الخارج ثانياً. وهذا يجر الى التنبيه الى مسألة قد تكون في صلب مشكلات وأزمات عربية معاصرة، هي القابلية للعموم. فالاستظهار بالقوة في الداخل، ولو كانت قوة مثال تاريخي سابق، يمتحن الدعوة الى التوحيد القومي، أي تجاوز الكيانات السياسية والحقوقية القائمة الى أجزاء من كيانات أخرى، أو الى الكيانات الأخرى بكاملها، امتحاناً سياسياً ومعنوياً عسيراً. وهذه الدعوة تلازم معظم السياسات العربية. فأزواج الدول والكيانات: سوريا/ لبنان، وسوريا/ فلسطين،

وسوريا/ الأردن، والأردن/ فلسطين، والأردن/ العراق، والعراق/ الأردن، والعراق/ الجزيرة أو جزء من الجزيرة، والسعودية/ اليمن، واليمن/ السعودية . . . حلقات تحقق ملازمة هذا المعنى للتوحيد جلَّ السياسات العربية المعاصرة. وإفضاء الحرب، أو قصر الحرب، الى التمزق ناجم عن ضعف الإجماع الداخلي على «الغنيمة»، وعلى إدارتها وتدبيرها في حال حصولها. وعندما يتصدى سوريون الى تعليم اللبنانيين رسوم السياسة، فالأمر مدعاة الى المسألة والشك. وكذلك الأمر عندما يتصدى يمنيو الشمال الى تأديب يمنيي الجنوب بآداب الاجتماع والسياسة. ففي الحالين تتقدم «الغنيمة» معايير التدبير ورسومه. والحق أن المجتمعات العربية المعاصرة لم تختبر الحرب الوطنية. حتى العراق في حربه الطويلة على إيران ومع إيران، لم يختبر الحرب. فالحرب غزوة أو غارة. وأستعير الكلمة من عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود في كلامه الى أمين الريحاني في **نجد ملحقاته**. والهيئة الاجتماعية والسياسية المركزية التي أسسها عبدالعزيز آل سعود لحماية إنشائه المملكة هي «الهجر»، أو توطين القبائل ودمج أفخاذ وبطون مختلفة منها وفرض المساكنة عليها في هجر مشتركة. وكان ذلك شرطاً لتجاوز الغارة. فالغارة، أو الغزوة على قول أيمن الظواهري وأسامة بن لادن، هجوم مباغت على موطن العدو، والعودة السريعة منه بشيء من المغنم والفيء يوزع على المقاتلين. وماذا يتبع ذلك؟ غزوة أخرى تفترض أخذ العدو على غرة.

هذه الصورة لا تمت الى حمل الحرب على امتحان للاجتماع كله، لآلاته ومثالاته وتدبيره. فالحرب امتحان معنوي وسياسي، وميزان لقدرة المجتمعات على التعبئة والتخطيط والصمود وتوزيع الموارد والمساواة، على ما يدرك قارئ الصحيفة اليومية وهو يتصفح صحيفته. وعندما يذهب أحد الاناسيين البارزين، بيار كلاستر، الى أن الحرب هي وسيلة من وسائل النقض على الدولة، والحؤول بين الدولة وبين الظهور والتبلور، فإنه يذكر، على صعيد المنهج، بأن السؤال عن العلل هو سؤال عما هو قائم، وعن علة قيامه وليس سؤالاً عما لم يقم، وعما لم تتوفر له وسائل النهوض والقيام والاستواء على صورة من الصور. وعلى صعيد وصف الأعيان تبدو حروب الغارات ـ والحروب اللبنانية كانت غارات وغزوات شأن حروب دول مثل العراق وإيران ـ ولو دامت سنوات طويلة، من إوالات تدمير الدولة، وتقطيع أوصال الداخل جراء الاستئثار بالسلطة. فنظام الرئاسة على المبنى القبلي أدى الى سرقة الحرب من العراقيين. وعوض أن تكون الحرب عركاً لقوام عسكري على علاقة بمجتمع يسنده، ويقوم بأوده، لقاء شروط هي شروط مثال وطني استقلالي ودفاعي، تحولت الحرب الى تدمير وتصديع للمجتمع وهيئاته.

■ ***في «الفتنة الكبرى» اللبنانية، كان العقل السياسي والسوسيولوجي اللبناني مدعواً إلى تفسير «النازلة» وتنزيلِ حكم عليها. وكانت أمامه في ذلك الإبَّان، في النصف الثاني من السبعينيات أعني، منظومة مفهومية جاهزة ومشهودٍ لها بالصَّولة في ساحاتِ اجتماعية أُخَر من العالم، هي منظومة مفاهيم المادية التاريخية (الطبقة، الصراع الطبقي، علاقات الإنتاج، البنية الفوقية والبنية التحتية، العامل الاقتصادي المحدِّد، العامل السياسي المسيطر، تمفصل العلاقات والمستويات، الهيمنة. . . الخ). اعترى تفسير «النازلة»، بقياس فرعها على أصل سبق، ارتباكٌ ملحوظ فَضَحَ ركاكتها وكَشَفَ عمّا دبَّ من خَلل فيها. فكان أن شهدنا فجأة أشكالاً من التوسّل بالمفاهيم الخلدونية مبضعاً لتحليل المُنْغَلِق اللبناني. ثم سرعان ما زاد الطلب على ابن خلدون. هل تعتقد أن النظام المفهومي الخلدوني ما بَرِحَ يَملك القدرة المعرفية على مقاربة معضلات الاجتماع الأهلي (العصبويّ) العربي وظواهر الاعتصاب التي تؤسّس تكويناته؟ هل معنى ذلك أن قرنين من التحديث والحداثة لم تصادفا غير قلاع موصدة (المجتمعات العربية) ولم تنالا منها غير قشرةٍ خارجية؟***

شرارة: أظن أن ما كشفت عنه الحروب العربية الأهلية المتفرقة، السورية والعراقية والأردنية والفلسطينية والمصرية والسودانية (وليس اللبنانية وحدها)، هو بنية الحكم والدولة الاستتباعية. وقطبا هذه العلاقة هما التلاحم الداخلي الذي يعزل الجماعة الحاكمة، واستتباع الجماعات الأخرى. ولعل انبعاث ابن خلدون مرده الى قياسه الفرق أو البون بين الدولة ـ الأمة وهي دولة المجتمع، وبين استيلاء العصبية على دولتها، وركنها الاستتباع والقوة. وقوة النحو الخلدوني، أو قواعد تأويل ابن خلدون، مصدرها بسط دور العصبية من البداوة الى الانحلال في الاختطاطات والأخلاط. فهو بسط دورة العصبية على وجه الدورة، أي على وجه رسم حدود الفاعلية التي تنطوي عليها الدول. ومن وجه آخر، وصف العلاقات بين الجماعات وصفاً استبعد التوحيد من طريق تدمير اللحمات. فالاستتباع يلحق الرئاسات والجماعات، ولكنه يحفظ عليها هيئاتها. والتحديث، إذا لم نتناوله تناولاً مجرداً وذهنياً ولم نَسَقْ وراء القصر على المقاصد الحسنة، التحديث يقوم على تدمير اللحمات المنفصلة. وموضوع مثل غطاء الرأس في فرنسا، وحيث تنزل جاليات مسلمين، يؤيد هذا المعنى. والتحديث السياسي يقوم على تدمير الكيانات المنفصلة. والمساواة تعني التمهيد، على ما أوضح توكفيل بناء على تاريخ الثورة الفرنسية. والمساواة تعني استخراج الأفراد من الجماعات، وحل الجماعات في أفراد هم «ذوات» سياسية، و«ذوات» خلقية معنوية ونفسية. وهذا ما استهوله البريطاني ادموند بيرك في ملاحظاته على الثورة الفرنسية. فإذا الناس أفراد، فما يربط بينهم؟ وما يحملهم على اللحمة والاحترام والانتظام؟

الدولة والاجتماع العربي

■ *احتلت الدولة: مسألةَ سياسيةَ وإشكاليةَ فكرية، مساحةَ كبيرة في كتابتك، وهي تكاد تكون أعلى كعباً من سواها من المسائل في هذه الكتابات. التفكير في الدولة اليوم (في النطاق العربي) ينصرف إلى التفكير في مفهومين للدولة أو تصوّرين: مفهوم يسوغ أن نطلق عليه اسم المفهوم الهيغلي: الدولة الكائن المجرُد، المتعالي على المجتمع حيث هو الماهية منه، ومفهوم ليبرالي متحدّر من الفكر السياسي الفرنسي قوامه الدولة التمثيلية المفتوحة حدودُها مع المجتمع. الدولة المتعالية تطل على انقسامات المجتمع ولا تنهل شرعيتها ومبدأ وجودها منها، وإلا غَدت في الحالة العربية دولة عصبوية، بل هي تَعْقِل المجتمع عقلاً وتعيد صوْغَ اجتماعه الأهلي المنقسم على مثال الاجتماع السياسي المعقول. والدولة التمثيلية تُوَقِّر المجتمع توقيراً ومنه تَنْتَهِلُ شرعيتها، ويتماهى في مثالها السياسي مع الاجتماعيِ. يُخْشى أن الدولة المتعالية تميل إلى القهرية والإرادوية وتتنزل منزلة الدولة الخلاصية أو الداعية الرسولي؛ وربما نظر إليها أَهْلُوها ككائن برّانٍ عن اجتماعهم. ويُخشى أن تَؤُول الدولة التمثيلية إلى كيان مُنَصَّب على مثال عصبيات المجتمع! بين دولةٍ كلاّنية (متعالية) ودولة عصبوية («تمثيلية»)، نكتشف أن إعضال الدولة في البلاد العربية إعضالُ مجتمع في المقام الأول. يتصل بهذا حكماً الحديث في الديمقراطية ومعناها: هل هي التمثيل الأمين للاجتماع الوطني (استواء السياسيّ على مثالِ الاجتماعيّ ونقل الاجتماع الانقسامي إلى حيزِ السياسيّ)، أم تدبير «GESTION» المنقسم ورعاية المختلِف وإعادة تصنيع المجتمع (الارتفاع به من حيّزه الانقساميّ العصبوي إلَى حيّزٍ من الاعتصاب أعلى: الوطن والدولة). ثم لماذا لم تبرح الديمقراطية تعني في المخيال السياسي العربي «الحداثي» اللاهج بمفهوم المجتمع المدني تميمةَ سحريةَ ـ التِهَامَ حيّزٍ من نطاق الدولة والسلطة واقتطاعه لـِ «صالح» المجتمع، وإضعاف قوة الدولة، وليس تنظيماً جديداً للسياسيّ يزيد من قوة الدولة؟ ألا ينهل هذا المفهوم «الحداثي» للديمقراطية من معين ثقافة بدوية أعرابية ـ ثاوية في اللاشعور الجمْعي ـ ظاعنة، متمردة على التنظيم والدولة والاستقرار؟*

شرارة: يلاحظ ترجّح الدولة الحديثة، الغربية، بين المحايثة الاجتماعية وبين المفارقة الخلاصية الأخروية. وهذه حال قد لا تنفك منها الدولة، ولم ينفك منها تاريخها المحدث في الغرب، في أوروبا والضفة الأخرى من الأطلسي. فهي بين إقرار تجريبي واختباري بصدورها عن تاريخ سابق، ركنه الجماعات المحلية والأقوام والمراتب والأعراف واللغات، أي كل ما جرى تحطيمه وضمه تدريجاً، غالباً من طريق الحرب ـ حروب الدين وحروب الروابط والأمراء، وهي النسيج الأثبت والأطول، وتتطاول من حروب القرن الثاني عشر والثالث عشر، و«الماغناكارتا» البريطانية من مخلفاتها، الى

استقرار الأمم ـ الدول في القسم الثاني من القرن التاسع عشر بإيطاليا وألمانيا، وهو وقت متأخر ـ وبين زعم استوائها دولة وسلطاناً جامعاً ومحكِّماً وممثلاً، من طريق تعاقد أول وحر، عَهِد المجتمع به الى «السيد»، أو الكل الاجتماعي، وولاه رعاية ميثاقه وإرادته العامة والمشتركة. وتجمع الدولة، على مقادير مختلفة، قطبي الترجح. فعلى هذا ليست الدولة إما هذا وإما هذا. فهي الاثنان معاً. والتعاقد يتم بين أفراد وليس بين جماعات. وقوانين الانتخاب الأولى، وهي صدرت عن المجلس الفرنسي (الكونفونسيون) حظّرت على الكاهن أن يقترع، لأن الكاهن ينتمي الى «جسم»، الى «Corps»، أو طائفة وصنف. وعندما ينتمي الى «جسم» لم يجز القول أن ما يراه هو رأيه الشخصي. ومنعت القوانين الخدم من الاقتراع لأن الخادم لا يقوم بنفسه، فهو تابع، وتبعيته تحول بينه وبين قيامه بنفسه ورأيه. وحل القانون الأصناف المهنية، لأن التحام الأفراد في جسم ينتقص من المواطنية التي تفترض الذوات الحقوقية الفردية. ويأخذ توكفيل على المجتمع الديمقراطي قضاءه على حرية الأفراد في جماعاتهم المتماسكة، وإداراتهم الذاتية، في نطاق المحرث، لأعرافهم وعلاقاتهم وقواعدهم. وتجمع الدولة، على مقادير مختلفة، قطبي الترجح. فهي التجسيد التاريخي للاستمرار والامتداد والذاكرة والهويات الجمعية ومنظومات التعاقد وهيئاته. والدولة البريطانية، من هذا الوجه، مثال على إيلاء ممثلي الأجسام الاجتماعية، والصفة التاريخية، والهويات المستقلة، مكانة خاصة.

فهناك مرتبتان في التمثيل السياسي هما مرتبة «العموم» ومرتبة «اللوردات». واضطلعت مناقشة المرتبتين والضربين من التمثيل في مطالع الاستقلال الأمريكي بدور حاسم في صوغ تمثيل «الحجرتين» أو المجلسين. وهذا تمثيل على المنازعة المستمرة التي يقوم بها قوام الدولة، وكيان الدولة، بما هي استمرار لتراث وتقليد وأعراف، وبما هي جواب متجدد عن حاجات الأفراد وأعمالهم وأفعالهم على «مسرح» منفتح هو السوق. والانتخابات تفترض الناخبين ذوات مواطنة، وذرات مستقلة بنفسها. والجمع بين الأمرين، على منازعة وترجح، هو قوام الدينامية التاريخية الفعلية، واغتذائها من مصادر المجتمع على اختلاف الفاعلين الاجتماعيين والتاريخيين. والتجسيد التاريخي ومنظمات التعاقد وهيئاته هما مصدر الشرعية المزدوج. فهذه مهما بلغت من القانونية والعقلانية والإدارية، لا تنفك من شطر، ولو متضائل، تقليدي أو قدسي (كاريزمي)، بحسب النمذجة الفيبرية. وفي القرنين الماضيين خسرت المجتمعات العربية علامات استدلالها الشرعية، وأولها علامات الشرعية التقليدية، في إطار غالب معاييره تنم بما سماه الجبرتي «انقلاب الزمن». وأدى هذا الى دعوة ملحة الى ابتداء شريعة جديدة، شأن قرة العين البابية: الشريعة القديمة نسخت والجديدة لم تأت بعد فكل شيء مباح. والانتظار العربي الحاد يبدو مترجحاً بين شريعة قديمة، لا يصح القول انها (كلها) نسخت، ولكن معايير التقليد ضعفت ويختبر كل يوم ضعفها، وبنى

الشريعة الجديدة التي تبدو، في أفق الاحتمال التاريخي، شريعة الغاب، شريعة «الفاتح» و«السلطان القوي»، و«الكافر» على ما تراه شرائح عريضة من المجتمعات العربية والإسلامية. لذا فبروز أناس يقولون في كل مرة إنهم هم الشريعة الجديدة والقديمة معاً، أمر يستجيب التوقع والانتظار، ولكنه يحكم في المجتمعات بالشلل والعقم. فلا نظام، مع هذا، تتعاقب في إطاره حكومات وأحزاب وقوى. كل حكومة جديدة هي قيادة جديدة، واستيلاء يجبّ ما قبله. وهي دعوة الى ابتداء صفحة جديدة من التاريخ. وإلى هذا ذهب عبدالناصر في الفصل الأول من الخمسينيات، وذهب الخميني في مطلع الثمانينيات. والاثنان مثلان على نحوين مختلفين من الإيذان بشريعة جديدة مشكلة. والشرعية القدسية تبدو، هي وقياداتها، اقتحاماً أو إقحاماً. وعلى هذا تترتب الصفة الأخروية (الاسكاتولوجية)، وتطبع هذه بطابعها أي محاولة سياسية عربية مهما ضؤلت. فما إن يلتقي خمسة أشخاص، خبرتهم في السياسة لا تتجاوز الباع حتى يقر في حسبانهم ويقينهم أن صفحة تاريخية جديدة تبدأ بهم أو معهم. وكتابة «الرفاق» تأريخ عيني لملابسة النحو الأخروي القوام السياسي. ويتصور دخول العمل السياسي الى اليوم في صورة قيام الساعة أو عشية الساعة.

▪ ***أشبه ما يكون بنبوّة.***

شرارة : في المنطوق الخميني، وفي توابعه وفروعه، هو نبوة صريحة.

▪ ***هل الجماعات قوامها حكماً حَمْلُ هذا الادعاء؟ هل تؤسس وشيجتها الأساسية على هذا الادعاء؟***

شرارة : يتفرع هذا على أصل المبنى الرئاسي القبلي، وعلى المساواة في وقت الإنشاء. وهو لا يقتصر على الجماعات المتشيعة، بل دخل الجماعات السنّية. ويصح في طالبان الملا عمر و«قاعدة» بن لادن والجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، على اختلاف كبير بينها. هذه الجماعات انقطعت من السؤال عن دائرة الجماعة أو الأمة، وتركت مسألة ما يقوم بجسم الأمة، وبتماسكه، من غير جواب، وفي أحيان كثيرة من غير طرح. ويرى أثر الترك هذا في التقطع فرقاً تقتصر لحمتها على قدر ضئيل من المعتقدات، وأولها اعتقاد سالب. ولا يحتمل المعتقد هذا تجريباً، ولا اختباراً، ولا توسعاً، وينفي منه التأليف والمعاهدة. وقد يكون السبب في الانقطاع انتهاء عرى الاجتماع العربي الى حال من التمزق نأى بها عن الاختبار، والمغامرة به. فمع الحركات الفلسطينية، في سبعينيات القرن العشرين، ومع الحركات الخمينية، طوي الاندراج في أفق عالمي، كوسموبوليتي، حقوقي. وهو يعني الاندراج في أفق سياسي، ولا يتفق مع استعمال العالم مسرحاً متصلاً لأعمال الخطف والاحتجاز والاغتيال. فحين تفكر قيادة قومية أن لبنان مجال محتمل للربط أو الضم أو «المؤاخاة»، لا تتوسل الى هذا

الأمر بوسائل سياسية، ولما فكر عبد الناصر، في الخمسينيات بعد الانقلاب على الشيشكلي، أن سورية قد تكون ظهيراً لمصر أو جناحاً وإقليماً، اقتضى الأمر أربع سنوات من العمل السياسي. وسلك الموضوع طريق الانتخابات، وبعث في سورية نفسها رغبة شعبية فعلية في التنسيق. كل هذا بدا نافلاً فيما بعد. وتحول الى كمائن أمنية وأفخاخ، وإلى «حروب» بالواسطة. وعم الاضطراب، جراء هذا، الشرعيات الانتقالية. فلم تبق شرعية انتقالية يسعها الزعم أنها تملك مقومات حكم ليس بالإكراه، أو تملك مقومات حكم تتجاوز مشروعيته إطارها الأقرب والأدنى، أي طائفتها، وتلم بعض العائلات والأسر والموالي والصنائع حول هذا الزعم. فالشرعيات الانتقالية متخلخلة. والشرعيات التقليدية في أزمة. وأدخلت أزمتُها مجتمعاتها المضْطرَب الذي دخلت فيه. فلا يحسب عاقل أن في وسع هذه المجتمعات، وحالها هذه، ابتكار مثال شرعية سياسية واجتماعية تجمع عليه بعض الإجماع. ولا يحسب أحد أن المثال الخلقي والمعنوي السائد، على افتراض جواز الكلام عليه في صيغة المفرد، قابل للتعميم داخل المجتمعات هذه، فكيف به خارجها.

■ ***في النهاية هناك شرعية الأمر الواقع.***

شرارة : عندما تتمثل الشرعية الجديدة في صورة القهر، فكل مقومات الاستعادة ممتنعة. التصدع مقيم، ولا نافذة على الخروج منه الى شرعية قابلة للحياة من غير طريق الدخول تحت العقلنة، عقلنة الحق والقيم والأخلاق والذوق والاختبار الذاتي والمعارف، بديهة، وأفقها الجامع العام.

■ ***ما حكم شرعية الأمر الواقع، أو ما سماه الفقهاء بحكم الضرورة؟ ليس هناك فقه دولة اليوم في البلاد العربية، يواكب بالمعاينة والتحليل وحتى بالإسقاط أو بالتسويغ هذا الوضع القائم. لذلك السؤال شرعي، ما الحكم في حكم الأمر الواقع؟***

شرارة : كان يجوز القول إن حكمه هو حكم الانتقال، أو حكم الظرف الزائل، أو حكم الحيل (في الفقه). والمشكلة أن الشرعية الانتقالية مطعون فيها، ويبطلها عدد كبير من الناس. فالانتقال يبدو في حد ذاته، مطعن: فإما الدعوة الى الخلاص من طريق «الإحياء»، أو الخلاص من طريق الأوربة الكاملة، وهذه لم يبق من يأخذ بها، وفي أوروبا قبل مجتمعاتنا.

■ ***في المشهد العربي الراهن (...).***

شرارة : أظن أنك تصوغ المسألة، مع الشواهد في استعارات مختلفة. ولا يتعدى الاختلاف الى معطيات المشكلة، أو الى انعقادها. فالجماعات الإسلامية، عندما تبعث

فقهاً أو سؤالاً فقهياً، إنما تضع السؤال بين يدي المجتمع، ولو على وجه الابتداء والاستشراف والاحتمال، تدخله في عهدة الشرعية التاريخية الاجتماعية، وليس في ميزان العقيدة وحدها. ولكنها سرعان ما تدمج الأمرين، موقفها التاريخي الاجتماعي، ومصالحها وموقعها، وفقهها. ويوقعها هذا في فقر «أصولي» بائس.

■ ***هذا ليس موقفي أنا.***

شرارة: لا أنسب الموقف إليك. وإنما استيضاح المسألة يرد الى زعم صدور (إصدار) السياسة عن المجتمع من غير وسيط (الوسيط الديني والفقهي يحمل على «الفطرة» ويوحد بها)، ولا تمثيل (على انقسامات المجتمع المحتملة ومنازعاته). وعلى هذا فالدولة هي المقابل، هي الضد، وهي السلطان على المعنى القبلي القديم الذي كان يتباهى أصحابه بتقطيع أعناق الملوك. وهذا التناول يفترض مجتمعاً في حال غليان دائمة. وهو يفترض مجتمعاً يُجمع، في غليانه، على الدفاع عن أركان وجوده المادية والمعنوية، ويواجه موته المحتمل. وهذه العناصر موجودة في ثقافة الإسلام السياسي، أو في ثقافة الجماعات الإسلامية السياسية المعاصرة، المقاتلة والجهادية على ما تسمي نفسها. ومعين هذه العناصر يرد الى تراث محدث في الثقافة العربية والإسلامية يعود، في بعض منازعه، الى شكيب أرسلان. فهو مثّل على العلاقة بين المجتمعات الإسلامية وبين السيطرة الغربية بصورة الموت الداهم. وهو وحّد القوام المادي والمعنوي للأمة الإسلامية في اعتقادها إسلاماً «صحيحاً»، أو إقامتها على الشرعية التقليدية. ومشكلة الثقافة السياسية هذه، في صميمها، دعوتها الى شرعية قدسية في معرض بعث الشرعية التقليدية، وحمل الشرعيتين الواحدة على الأخرى في آن. وهذا العسر ليس ذهنياً وفكرياً وحسب. فهو عبارة عن الشرخ العميق المتخلف عن غلق هذه المجتمعات كل الأبواب بوجهها، ومنها باب أحكام الاضطرار والحيل.

■ ***حرصك على الكتابة بلغة أنيقة، وعلى استدعاء الغميس من كنوز العبارة العربية في القواميس وفي عيون النصوص التراثية، مما يلحظه قارئ كتاباتك، ويؤخذ به. هل لي أن أعلم إن كان هذا الضرب من العلاقة التي تقيمها مع اللغة مما تستدعيه المعرفة والكتابة وتتهلهل بدونه، أم ينتمي إلى ذائقة جمالية مولعة بالعراقة والقدم. هل هو من باب القيمة التبادلية أم من باب القيمة الاستعمالية إن استعرنا عبارات «الرأسمال»؟***

شرارة: لا أدري إذا كان السؤال سؤالاً. فهو إزجاء مودة، في المرتبة الأولى، استقبلها بما يليق بها. ويحضرني في هذا المعرض بعض ما يروي أبو الفرج الأصفهاني. يقول إن أحد الرواة ذهب الى مضارب بني عامر، وفي طريقه الى مضاربهم يمر بقبيلة أخرى، ويسأل عن الطريق إليهم. ويُسأل عن سبب قصده

القوم، فيقول إنه يحب أن يرى رأي العين عشاق بني عامر، وأولهم قيس بن الملوّح. فيُجاب: هل صدقت أن هؤلاء الغلاظ القلوب يخرج منهم قيس بن الملوّح أو شعر من ضرب شعره؟ وحضرت أحد أصدقاء أعمامي ووالدي في الخمسينيات. وكان رساماً. وفي يوم من الأيام طبع ديواناً من الشعر كله غزل، وكان بلغ نحو الستين من العمر. ولم يعرف عنه غزل سابق، ولا امرأة تيمت قلبه، وزوجته قريبة من عمره وأولاده بلغوا الثلاثين. وسأل عمي صديقه: فيمن تقول هذا الشعر؟ فيجيبه أن هذا الشعر هو ما أخذه واستولى عليه من لغة الغزل. فهو يكتب الشعر ويتغزل لأن هذا مورد من موارد اللغة. والشاهدان هذان يتفقان ربما وزعم هايدغير ان اللغة «أكثر» فكراً من متكلميها (وهي هنا، «أكثر» شعراً، ويذهب الشعر مذهبها أو يبعث بعض منازعها ولو على «مضض» من الشاعر). وأزعم انني أحاول اللحاق باللغة. فهي أسبق من متكلميها فهماً وإدراكاً. ومحاولة الكتابة بلغة، والتفكير والإحساس بها، محاولة لحاق ببعض الموارد المضمرة فيها، واستجداء هذه الموارد.

▪ ***أنا قصداً سألت عن القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية. لك ولي ولقرائك أن يبلغ من الاستمتاع بالنص مبلغاً، هذا استعمال شخصي. ولكن النص حين يخرج عن كاتبه وعن دائرة قرائه الأضيق الى مجال التداول، فهنا تطرح المسألة، ألا يضيرك باللغة التي بها تكتب ـ وأنا متواطئ معك فيها ـ أن يكون مآل هذه اللغة وهذه النصوص الى وضع يبحثُ فيه النص عن قارئه؟***

شرارة: المسألة قائمة. والسؤال يتفرع. فأسأل نفسي عما يسع أكثر أنواع الكتابة تداولاً، وأعرضها جمهوراً، أن يقول؟ وأسأل: الى أي حدٍّ ما يسع الكتابة المتداولة قوله يضيّق الحوصلة عن ملتقط الممكنات؟ ويقلص دائرة المعنى؟ يقول الفرنسيون إن الإيروسية في الرأس. وأحسب أن الإيروسية ليست وحدها في الرأس، وإنما معظم الأشياء هي في الرأس، والرأس هو، الى حد بعيد اللغة.

▪ ***يحيلنا هذا على مفهوم الكتابة، ثمة استسهال لأمر الكتابة هذه الأيام، وإنما أمرُها أن تكون صنعة، إذ المعاني مطروحة في الطريق على حدّ قول الجاحظ.***

شرارة: ثمة رد جواب على الجاحظ، قيل بعد ١٢ قرناً تقريباً، هو لجان بولهان، أحد سدنة الـ «NRF»، يرد على لابروييز، وهو من كتاب القرن السابع عشر ويقول: «كل ما يمكن أن يقال قد قيل لولا أن المعاني بدّلت كلماتها والكلمات بدّلت معانيها». ويشير الرد الى معنى مسألة التراث. فإذا لم يكن التراث حاضراً، كأفق أو مورد محتمل، إذا لم يكن حاضراً على هذه الصفة، فما مرجع انتقال المعاني، وتبادل المعاني والكلمات كلماتها ومعانيها؟ والتجديد في المعاني وفي الكلمات؟ هل من

مرجع إلا هذا المنقول أو التراث المتجدد؟ فالقول (الكتابة) من خارج العمادة لا يقع فرعاً على أصل مفترض وقائم على صورة الاحتمال. وهذا يؤدي الى افتراض أن اللغة هي ما يصطلح قوم، في حاضرهم، على فهمه بها. وحيث ينبغي ألا يفهم قول صاغه صاحبه خارج التراكيب المعروفة، يُفهم هذا القول أكثر بكثير من قول نازل على مبانيه المعروفة والمستعملة. فالكلام «المفهوم»، الشائع، يقوم على محض الاصطلاح. وهذا يذكر بما يسميه صاحب ١٩٨٤، جورج اورويل «نوفلانغ»، اللغة التي يذيع بها الاستبداد الكلّياني «معانيه» المنقطعة من ماضيها. فاللغة التي تقتصر على تواضع راهن بين أحياء فقط، بين أناس حضور، تفترض طواعية البشر لأي تعسف مهما بلغ من التمادي. وفي هذا يقول ابن عربي: «والشر هو الخروج عن اللغة والقول ان لا حد للإرادة في «صنع» البشر والمجتمع، وهو زعم كلياني يمثل عليه «الإنسان الجديد»، يترتب على تعريفهم الاصطلاحي والاستدلالي المنطقي، على ما نبهت حنة اراندت. وفك اللغة من الديمومة، بحجة اليسر والتفاهم، يشبِّه ان التفاهم غير قائم على توليد أعراف، وغير مقيّد بهذه الأعراف، بذريعة أن الزمن هو الآن، وزمن التخاطب هو اللحظة. وليس من يرث ولا من يورث (مهما كان الإرث ضئيلاً). ولست أزعم للمحاولة شيئاً. فهي شخصية محض، ولصيقة بي. ووجه من تعريفي نفسي لغة تذهب خلاف مذهب القول اللبناني السائر: «لا وراءه ولا قدامه»، من غير أن يتبرأ المرء على القول: بلى، ورائي وقدامي. فهذا زعم يتصل بـ «كثرة» الإنس ويفترضها.

■ ***عطفاً على هذا الحديث اللطيف، ما الفرق بين أن يؤخذ العربي البدوي بوقع حوافر الخيل وينتشي لسماعها، (الإشارة هنا الى مقدمة «الأهل والغنيمة») وبين أن يؤخذ بسبائك اللغة وبدائع التعبير عند الجاحظ أو ابن قتيبة أو أبي حيان التوحيدي أو المتنبي؟ أخذتَ ذلك على البدوي العربي بينما يحلّ لك ما لا يحل لغيرك، هذا من باب عدم العدل في توزيع الحقوق على طالبيها.***

شرارة: حتى يستقيم التشبيه ينبغي أن تنتشي أُذن البدوي الأولى بأصداء وقع الحوافر، وأن تنتشي الأذن الثانية بوقع مواد دستور الولايات المتحدة الأمريكية وتعديلاتها وتقييدها السلطان الجامح. فالنائم ملء جفونه عن شواردها هو القائل: «لكان أباك الضخم كونك لي أمّا»، وهو القائل: «تناهى سكون الحسن في حركاتها».

(٥)
حوار مع علي أومليل(*)

الدكتور علي أومليل واحد من أعلام الفكر العربي المعاصر الأكثر تميزاً في حقل دراسات الفكر الوسيط والفكر الحديث. يجمع الى معرفته الواسعة بالمجال العربي ـ الإسلامي الوسيط: تاريخاً وتراثاً فكرياً، معرفة عميقة بالثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة. وتمده المعرفتان بإمكانيات هائلة للإطلال على مسائل التراث والحداثة بعُدّة معرفية ومنهجية غنية. لذلك تأتي دراساته على مستوى من العمق والرصانة يفتقر إليه كثير مما يُكتب وينشر عربياً في هذا المجال.

في هذا الحوار، جولة مع الدكتور علي أومليل في موضوعات فكرية شتى حملتها كتبه: أسئلةً أو أطروحات، ومحاولة للاقتراب أكثر من الأجواء التي كانت وراء كتابته ما كتب.

(*) نشر هذا الحوار في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣٠٣ (أيار/مايو ٢٠٠٤)، ص ٦٧ ـ ٧٩.

■ دعني أبدأ بملاحظة «اتهامية» في شكلها ولفظها، استفسارية في محتواها وقصدها: قد يستعصي على قارئ نصوصك ــ دون أن يمتنع عليه تماماً ــ أن يشتق تعريفاً جامعاً مانعاً (بلغة المناطقة) لتأليفك الفكري. وقد لا يقل عنه في الاستعصاء درجة أن يُدرج مكتوبك أو إنتاجك تحت صنف مقالة (= خطاب) من مقالات الفكر العربي المعاصر الرئيسة. ويُرد الاستعصاء هذا إما إلى تنوع إنتاجك و الإشكاليات التي عليها تشتغل، أو إلى خروجك عن المشهور والمألوف من الاعتصاب لمنهج بعينه في المقاربة. وربما مرد ذلك إلى كونك تأنف من إفشاء انحيازاتك الايديولوجية والمعرفية على نحو تحتفظ فيه بالقدرة على الحركة ضمن هامش من الحرية أوسع في القول. أنت مثلاً قارئ في التراث العربي ــ الإسلامي شغوف به، لكنك تشتد عليه في الحكم إلى حد التبريح والقسوة. و أنت متواطئ مع الفكر الليبرالي الغربي الحديث، لكنك لا تذهب إلى حيث تقرّ له بكونية تتخطى حدود الثقافات وتُدْرِج هذه تحت اسمها ورسمها. وأنت ناقد للماركسية وفي الآن نفسه مستشهد بها، معارض لليسار الماركسي وسليل يسار اشتراكي. ثم إنك الأحرص في من عرفت على الدعوة إلى الاختلاف والحق فيه، وإلى ما به يرتبط من قضايا تبدأ بالحرية وحقوق الإنسان ولا تنتهي بالدفاع عن الفردية والمواطنة والدولة الوطنية، في الوقت عينه الذي تدافع فيه عن الفكرة القومية والوحدة العربية وتعمل في أطرها المؤسسية والشعبية. وأخيراً، فأنت توجه ألذع نقد لعلاقة السلطان الثقافي بالسلطان السياسي فيما لا تجد حرجاً في رتق الخرق بينهما وإيجاد مساحة جوار وتَشارُك بينهما على صعيدك الشخصي. لا أقول إن هذه تناقضات، أو أن فيها ما يشي بمفارقات، بل أحسبها ــ على الأرجح ــ تردّدات أو تفاعلات تحتاج إلى تفسير. هل ثمة «لعبة معرفية» أو ايديولوجية ما حاكمة لصنعتك الثقافية تحيطها بالكتمان ولا تبغي البوح بها، أم نحن ــ بازاء نصوصك- أمام حياكة جديدة للكتابة، وطريقة جديدة في التعبير عن الرأي، أم ماذا عساه يكون تفسير الأمر؟

أومليل: لقد وجهت إلي ملاحظات ثلاثاً:

الأولى «أني قارىء شغوف بالتراث، ومع ذلك فأنا أشتد في الحكم عليه من قسوة وتبريح». أحاول أن أقرأ التراث، لكن ليس بعقل تراثي، بل بفكر نقدي. ثم إني لا أعتبر التراث منجماً استخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في العالم اليوم. إن إحياء التراث لكي نحيا به اليوم هي قضية التراثيين، وليست قضيتي.

ملاحظتك **الثانية** «أني متواطىء مع الفكر الليبرالي»، لكن لا أذهب إلى الإقرار بكونيته، وأني «ناقد للماركسية وفي الآن نفسه مستشهد بها، معارض لليسار الماركسي وسليل يسار اشتراكي».

إن الليبرالية كما تعلم لها وجهان: تاريخي، فهي سليلة تجربة تاريخية لمجتمعات أوروبية، فهي إذاً مرتبطة بها، أي نسبية. ثم هناك من جهة ثانية القيم الفكرية والأخلاقية والسياسية الليبرالية، مثل الحرية، وروح المبادرة، ومبدأ المشاركة. . .

لقد حاولت أن أفهم ضعف الفكر الليبرالي العربي، وهو ضعف لا يرجع في نظري إلى عدم مطابقته للأصل، أي الليبرالية الأوروبية، بل إلى ضعف الليبرالية الحقوقية والسياسية بالذات، والحال أنها (أي الليبرالية الحقوقية والسياسية) كانت وما تزال مطلوبة في عملية التحديث، وأيضاً لضرورتها في الدفاع عن الحريات، والتعددية السياسية والثقافية، وحقوق الإنسان، ودولة الحق والقانون.

أما عن الاشتراكية، فقد تعلّق بها جيلي بسبب قيمها أساساً، خاصة قيمة العدالة الاجتماعية. وأيضاً لاعتقادنا بأن الاشتراكية طريق إلى الدخول في الحداثة. طبعاً كان لا بد من فتح النقاش والقيام بمراجعة ـ وهو ما قام ويقوم به الاشتراكيون في مختلف أنحاء العالم ـ وذلك بسبب التحولات الكبرى التي شهدها العالم في العقدين الأخيرين من القرن الماضي: انهيار المعسكر الاشتراكي، ثورة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات وأثرها الحاسم في الاقتصاد، وأيضاً إعادة النظر في دور الدولة الاقتصادي وتراجع مفهوم دولة الرعاية. إن دور الدولة عندنا لا بد من أن يختلف، فليس الهدف هو «أقل ما يمكن من الدولة»، كما يطالب أرباب الأعمال عندنا ووكلاء الشركات الأجنبية والعالمية، ويتابعهم في ذلك عدد من الباحثين الاقتصاديين المتحمسين لليبرالية الاقتصادية الجديدة، ذلك أن دور الدولة ما يزال في بلداننا مطلوباً، ليس كمالك لوسائل الإنتاج، أو تاجر أو مسوّق، بل في تهيئة البنية الإدارية والقانونية الحافزة على الاستثمار وضمان المنافسة الشفافة المشروعة والحفاظ على البيئة، والدفاع عن المصلحة العامة.

أما ملاحظتك المتعلقة بأني، من جهة، دافعت عن استقلال المثقف، ومن جهة ثانية أشغل منصباً رسمياً، فأنا بدوري أوضح ما يلي: إن استقلال المثقف مطلوب، لكن هذا الأخير لا ينبغي أن يكون مهووساً بطهره الثقافي، وأن يكون ضد أية سلطة لمجرد أنها سلطة، بل المسألة تتعلق بطبيعة هذه السلطة ومدى ضمانها لحريات الناس وحقوقهم الإنسانية، وأن لا يساهم في التضليل الفكري وخدمة أي جهاز قمعي.

وفي ما يخص المغرب، فقد مرّ بسنوات حالكة استشرى فيها القمع وديست فيها حقوق الإنسان. لكنها صفحة طويت، وأفرغت السجون من معتقلي الرأي وبدأ انفتاح ديمقراطي حقيقي. أعترف أن طريق الديمقراطية صعب وطويل المدى، لكن الخطوات التي قطعت في المغرب مهمة، والمهم أن لا رجعة عنها.

وإذا كان العمل السياسي هو فن الممكن، أي محاولة رفع سقف الممكن ما أمكن ذلك، فإن مهمة المثقف لا ينبغي أن تتوقف عند التذكير بالمبادىء والقيم، والتأسي على الهوة القائمة بينها وبين واقع الحال، فهو بذلك لن يفعل سوى العيش بوعي شقي، ونشره بين الناس. بل إن مهمته في نظري ـ إذا أراد ان يكون فاعلاً ـ هي أن يكون ملماً بالقضايا التي يتحدث عنها، في بعديها الوطني والدولي، حتى يكون كلامه موثقاً، وأن يضع يده في العجين، لا أن يظل غيوراً على نقائه الايديولوجي وكبريائه الثقافي.

■ ***أكثر ما يأخذ بانتباه القارىء في إنتاجك الفكري سرعة استجابة هذا الإنتاج إلى الإشكاليات الرئيس التي تفرض نفسها على الوعي العربي وعلى الواقع العربي. فكأنك في حال من الحوار الدائم مع ما يَعرِض نفسه على ثقافتنا ومجتمعنا كسؤال. إذا تركنا جانباَ اشتغالك الفكري على التراث العربي- الإسلامي ـ و يفسره موقعك العلمي كأستاذ للفلسفة وكباحث في التاريخ ـ نلاحظ أنك صرفت ثلاثة من كتبك لتناول ثلاث من أهم القضايا التي تطرح نفسها في حقل التفكير والمناظرة السياسية اليوم: هي موضوعة الدولة (الدولة الوطنية)، وموضوعة الاختلاف مع ما يحفها ويرتبط بها من مسائل كالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، ثم موضوعة الثقافة والسلطة. هل أنت من المؤمنين بأن على المثقف أن يمتلك روزنامة (أجندة) سياسية واجتماعية إلى جانب التزامه المعرفي أم أن السياسة والاجتماع ليسا أكثر من موضوع المعرفة؟***

أومليل: حين اشتغلت على ابن خلدون منذ أواخر الستينيات، كان المد التراثي قد بدأ يجتاح الفكر العربي، وكان هناك ـ ولا يزال- نهجان لتناول التراث: نهج يتناول التراث بعقل تراثي، وأصحاب هذا النهج لا يدركون أن هناك مسافة بيننا وبين التراث، أي المسافة اللازمة بحكم تغيّر الأزمان وتجدد القراءات، فالتراث عندهم جوهر باق مستديم، لا تنال منه أعراض الزمان وتبدل أحوال المجتمعات. يعتقدون أن الحقيقة كامنة فيه، وأنها منذ أن حلت فيه تجردت عن الزمان. فالمقدس لازماني، يخترق الزمان وأعراضه، فلا يمسه بتغيير يذكر. قراءتهم النص هي قراءة يريدونها أن تكون شرحاً وحسب، فالمعنى قد تحدد وتجمد، فلا مجال لتعدد القراءات، أي تعدد

المعنى. همهم الكبير هو أن لا ينفلت الزمان وتبدل أحوال البشر من قبضة النص، قضيتهم هي إرجاعه إلى النص كلما ابتعد عنه، وهذه حدود الإصلاح عندهم، فهو لا يأخذ منطق الزمان بالحسبان، بل يسقط الماضي في المستقبل، ويعتبر أن مستقبل المسلمين هو في ماضيهم، أو في حقبة من الماضي خارجة عن الزمان كانت السماء فيها قريبة من الأرض.

وهناك نهج ثان لفريق آخر تناولوا به التراث: فيزعمون قراءته قراءة « تقدمية»، فيسقطون رغبتهم التقدمية على التراث، فيخلطون الماضي بالحاضر، ويضربون عرض الحائط بتاريخية منطق الأفكار.

لقد اهتممت بتاريخية الأفكار لهدف منهجي، فالأفكار والمفاهيم لا تقوم بسباحة حرة فوق الأزمان، لتتنزّل فجأة على هذا المفكر أو ذاك، بل إن الأفكار، ولو أن لها ديناميتها الخاصة، فإن لها تاريخاً أيضاً. من هنا لا ينبغي الخلط بين العصور، كما لا يمكن لأي مسلم معاصر الآن أن يكون معاصراً لابن تيمية أو الشافعي أو ابن خلدون، فيزعم أن ما يقال الآن قد قالوه، فيجعل منهم كشافة مرشدين لفهم الحاضر وصنع المستقبل.

ليس معنى هذا أنه لا فائدة ترجى من هؤلاء. فالقدماء قد شكلوا بنية الفكر الموروث، وأي تجاوز لها يشترط معرفة جيدة بها، لذلك لا بد من معرفة أصول الفكر العربي التراثي، حتى يمكن فحصه وتقويمه عن بينة، وأن يكون تجاوزه ممكناً. كذلك لا بد من معرفة أصول الفكر الأوروبي، حتى نحسن التعامل معه لتفادي الانتقائية المخلة والاستعمال السطحي للمفاهيم، بأن نقوم مثلاً بمُرادَفات خاطئة بين مفاهيم أوروبية ومفاهيم إسلامية دون معرفة بأصول المفاهيم ومقاصدها. قد يلجأ السياسي إلى مثل هذه المُرادَفات لتمرير أفكار حديثة، لكن هذا ليس عمل الباحث، وإلا أدى ذلك إلى إشاعة الاعتقاد بأن كل شيء موجود في التراث، في حين أن الباحث عليه أن يتقصى أصول الأفكار، أجنبية أو إسلامية، ومعرفة حقلها التداولي حتى يكون على بينة من حدود استعمال التراث.

اهتممت أيضاً بموضوع «الاختلاف» لأسباب، منها أن الوطن العربي مجتمعات متعددة، ينبغي البناء على واقع التعدد وليس القفز عليه. والديمقراطية هي خير نظام لتدبير التعدد، والحوار، والتنافس السلمي، والتعايش.

إن تراثنا ليس فيه، عموماً، ما يشجع على حق الاختلاف وتدبيره، فهو تراث يعلي من شأن الوحدة والتوحيد: وحدة الأمة، وحدة الجماعة، وحدة القراءة... فعلى الرغم من أن تاريخ المجتمعات الإسلامية عرف تعدداً حقيقياً في المذاهب

والأديان والملل، إلا أنه ملغى على مستوى الخطاب، لأن كل واحدة من هذه تدّعي أنها وحدها على حق، وأيضاً على مستوى السلطة الحاكمة.

والسبب الثاني للنفور من الاختلاف، بل محاربته هو تجربة المجتمعات العربية والإسلامية تحت الضغط الاستعماري الأجنبي: فما دام العدو واحداً، والهدف واحداً، أي محاربة الاستعمار، فلماذا نختلف أو ننقسم؟ من هنا هذه المفارقة: وهي أن الحركات الوطنية إبان النضال من أجل الاستقلال انتظمت في أحزاب وطنية، وغالباً ما كان هناك حزب وطني كبير لا يعترف بشرعية ما عداه. فالحركة الوطنية وإن اعتمدت التنظيم الحزبي، إلا أنها رفضت التعددية الحزبية. وقد ورثت دولة الاستقلال رفض التعددية هذه، واعتبرت أن أهداف الأمة واحدة (استكمال الاستقلال، والتخلص من التبعية، وبناء اقتصاد وطني، وتحقيق التنمية الشاملة)، فلا بد من وحدانية السلطة والسياسة: حاكم فرد وحزب وحيد.

إن الفكر القومي (على الأقل في صيغته التقليدية) وما سمي بالإسلام السياسي ينفران من «الاختلاف». فهو في عرف الأول تكريس للتجزئة، وبالنسبة إلى الثاني شق لوحدة الأمة التي ينبغي أن توحد بالشريعة.

إن الفكر الديمقراطي هو إقرار بواقع الاختلاف، والعمل على تدبيره في إطار من التنافس السلمي الديمقراطي وتداول السلطة، وهو فسح في المجال لمشاركة حقيقية لكل مكونات المجتمع المتعدد.

طبعاً هناك دائماً خطر تفكيك الدولة، ولا سيما أن دولة ما بعد الاستقلال أصبحت دولة عالية المركزية بمبررين: المبرر **الأول** هو الحفاظ على الوحدة الوطنية، مما أدى إلى كبت التعدد الموجود في المجتمع، والمبرر **الثاني** هو ضرورة طي التخلف بتسريع التنمية ومركزة قراراتها وتعبئة الجميع لهذه الغاية.

لذلك كان لا بد من التفكير في مسألة الدولة الوطنية، وهو ما حاولته لأبين كيف أن دولة ما بعد الاستقلال قد رُبطت إلى الخارج أكثر مما ارتبطت بمصالح مجتمعها، لأنها انبنت على شبكات الإدارة الاستعمارية وعلاقتها بالخارج عبر الدولة التي كانت تستعمرها. ثم إن هناك عدم تطابق بين الدولة والأمة: فالأمة عند الإسلامي أوسع من الدولة، والقومي يعتبر الدول العربية قائمة على تجزئة، ويحلم بدولة الوحدة، والماركسي يعتبر الدولة طبقية، ويرتبط بالأممية.

إن النضال الذي كان على الفكر السياسي العربي أن يخوضه هو نضال من أجل تحويل الدولة القائمة من دولة تسلطية إلى دولة الحق والقانون التي مرجعيتها الحقوق

المدنية والسياسية، بدل التطلع إلى سلطة «ثورية» تحقق العدالة الاجتماعية وتواجه الهيمنة الإمبريالية. . . لم تكن استراتيجية الفكر والعمل السياسي العربي النضال من أجل الديمقراطية ـ وإن تغيّر الأمر الآن ـ بل هي نضال من أجل سلطة ثورية تختزل المراحل «لتحقيق أهداف الشعب»، ولذلك سقط في شعبوية ضحلة تعلقت بها الأحزاب الاشتراكية والقومية ويتبناها حالياً الإسلاميون.

هذه قضايا مما يهتم به خاصة المثقفون، فمن هم هؤلاء؟ لقد اهتممت بالقضايا السابقة ـ وغيرها ـ كما فكر فيها المثقفون العرب والمسلمون، وحاولت تحليل آرائهم في هذه الموضوعات، لكنني أيضاً اهتممت بالمثقفين أنفسهم، بمهنتهم (أي الكتابة)، وظروفها، جمهورهم. وأيضاً بصورتهم أو صورهم عن ذواتهم كمثقفين، وعن أدوارهمْ. لقد قمت بصياغة نماذج لهؤلاء : الفقيه، كاتب الدواوين (إدارة الدولة التقليدية)، الفيلسوف، المتصوف، كما اخترت نموذجاً للمثقف التقليدي في المجتمع غير المعرَّب. وقد أرجأت الحديث عن المثقف والداعية الشيعي لأن هذا موضوع قائم الذات له خصوصيته.

هناك طموح قديم لدى المثقفين ـ وهو طموح قد أصبح متجاوزاً الآن ـ وهو أن تكون للمثقف، خاصة إذا كان فيلسوفاً، منظومة، أي أن ينتظم كل ما يكتبه في عدد من المبادىء الفكرية يرد إليها جميع ما يكتب. فهو إذا كتب في العلم أو فلسفته، وفي الأخلاق، وفي السياسة، وفي الاقتصاد، فإن كل تآليفه في هذه الميادين يردّها إلى مبادىء تفسرها جميعاً ويكون لها جميعها، سواء في كلياتها أو في تفاصيلها، منطق ضابط، فتندرج أسئلة الوجود، وقوانين السياسة، ومبادئ الأخلاق، وأسس الاقتصاد، في منظومة واحدة. هذا مثلاً ما فعله أرسطو في العصور القديمة، وما فعله هيغل في العصور الحديثة، وأعتقد أن الفلاسفة والذين يكتبون في الفلسفة قد تخلوا عن هذا الطموح.

وهناك بالمقابل من يكتب حسب اهتماماته وميوله، فهو يكتب في تاريخ الفلسفة، عربية أو أوروبية، وفي التصوف عن أعلامه وقضاياه، وفي موضوعات فلسفية كالشك عند الغزالي أو نظرية المعرفة عند كانط أو الزمان عند هيدغر. وأنت لا تجد عادة في مثل هذه الكتابات المتنوعة منطقاً أو موقفاً فكرياً رابطاً.

وهناك كاتبون رُحَّل، ينتقلون بين المواقف والمذاهب، وقد يعكس هذا تقلب مزاجهم الفكري، أو تأثرهم بهذا المذهب الأوروبي أو ذاك، وقد يستأنسون بأشياء من التراث، فيختلط ما هو قديم بما هو حديث في تفكيرهم اختلاطاً عشوائياً كما هو الحال في مجتمعاتهم، أو يمارسون انتقائية مزاجية بين ما هو تراثي

وما هو حديث لا تنطوي على إبداع أو تأصيل.

وهناك أيضاً كاتبون تراثيون بعقل تراثي. التراث جزيرتهم البدائية، يخشون المغامرة في بحار المعرفة والعقل لاكتشاف العوالم الجديدة. يسدلون على العقل حجاباً كما يسدلونه على نسائهم. يلوكون معارف الموتى، يلتمسون عندهم المعرفة والهداية، ينفضون الغبار عن خرائطهم القديمة للاسترشاد بها في عالم تغيّرت خرائطه. يصارعون لفرض سلطة التراث، أو سلطة الأموات، لأنهم يستمدون منها سلطتهم المعرفية ويستعملونها للدعوة إلى نظام ديني شمولي.

لقد لاحظت ـ كما لاحظ غيري ـ أن وعي المثقفين كثيراً ما يشقى بالهوة الفاصلة بين ما تطمح إليه أفكارهم وبين ما هو عليه واقع الأمور في مجتمعهم. وإذا كانت الايدولوجيا هي اختلاط الفكر بالرغبة، فإن المثقف آنذاك يخلط بين منطق الرغبة ومنطق الواقع. ويختلط أيضاً طموحه بأن يكون لفكره تأثير وسلطة فكرية، بدوافع أخلاقية مثالية، فهو يجب أن يكون إلى جانب الشعب مناصراً لقضاياه. من هنا لقيت فكرة الفيلسوف الفرنسي سارتر عن «الالتزام» صدى واسعاً لدى المثقفين العرب منذ خمسينيات القرن الماضي. إلا أن هناك فارقاً بين الفيلسوف الفرنسي وبين المثقفين العرب الالتزاميين: فهذا الأخير كانت له الحرية في أن يلتزم بهذه القضية أو تلك، داخلية أو خارجية، لأن حرية التعبير أصبحت لديه مضمونة لأن وراءه نضالاً ثقافياً وسياسياً طويلاً رسخ حق حرية التعبير كغيرها من الحريات. أما المثقف العربي، فما زالت بالنسبة إليه هذه الحرية مطلباً، ولذلك فإن قضية المثقفين العرب الأولى هي الديمقراطية، وليس أية ديمقراطية، بل تلك التي أساسها الحريات العامة وفي مقدمتها حرية التعبير، لأنها الشرط الأول لكي يكون التزامه بهذه القضية أو تلك ممكناً، بل لكي تكون الكتابة نفسها ممكنة.

قد يختلف المثقفون العرب في رؤاهم الفكرية والسياسية، وهم مختلفون بالفعل، إلا أن الشيء الذي لا ينبغي أن يختلفوا حوله هو الديمقراطية، وحرية التعبير بالخصوص، لأنها الشرط الأول لكي تكون مهنتهم ممكنة، أي مهنة الكتابة، وليختلفوا بعد ذلك في الالتزام بهذه القضية أو تلك، لأنه ليس هناك التزام واحد إلا إذا كان مفروضاً بايديولوجيا رسمية، بل هناك «التزامات» بحسب القناعات الفكرية لهذا الكاتب أو ذاك.

لذلك فإن الالتزام الأول والذي ينبغي أن يُجمع عليه المثقفون العرب هو الالتزام بالديمقراطية التي أساسها الحرية، لأن بها يكون المثقف أو لا يكون.

■ ***في كتابك: «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية»[1]، ترصد السياقات التي تبلورت فيها فكرة الدولة الوطنية في وعي الإصلاحية الإسلامية، خاصة السياق التاريخي ـ السياسي (ما سميتَه بظرفية الضغط الأوروبي) والسياق الفكري (الانفتاح على بعض معطيات الفكر الليبرالي). ومع أنك وقفت على مآلات الفكرة حين أجهزت عليها أطروحة الحاكمية ومقالات الصحوية الإسلامية منذ مطالع النصف الثاني من القرن العشرين، إلا أنك لم تتناول سياق تداعي فكرة الدولة الوطنية في الحقبة السابقة للصحوية: حقبة ما بين الحربين، حيث انهارت الموضوعة إياها على أيدي بعض متأخرة الإصلاحيين أنفسهم ليستعاض عنها بفكرة الخلافة[2] أو حيث انهارت بانهيار الخلافة نفسها وبحركة الاستعمار وانتقال الإشكالية ـ من ثمة ـ من إشكالية الحرية (في مواجهة الاستبداد) إلى إشكالية الاستقلال (الوطني) والهوية (الدينية المعرّضة لخطر الهضم في المقالة الإحيائية الإخوانية). ربما كان هذا التحول ـ الفكري والسياسي ـ الذي أعقب سقوط الخلافة ونجم عن ذلك السقوط مما يستحق فصلاً في الكتاب يعيد بناء الحقبة الفكرية الفاصلة بين الإصلاحية الإسلامية وبين الصحوية القطبية: حقبة التراجع عن مكتسبات الإصلاحية نفسها، والتي تفسر ـ أيضاً ـ بعض أسباب هزيمة المشروع التنويري لطه حسين كما عرضتَ لها في الكتاب.***

أومليل: في رأيي إن قضية استعادة دولة الخلافة لم تكن قضية الإصلاحيين إلا عدداً قليلا منهم، وحنين هؤلاء إلى الخلافة الإسلامية لم يكن بالضرورة مرتبطاً بالخلافة العثمانية.

يبقى أن المفتقد في فكر الإصلاحيين هو مفهوم متكامل لنظرية الدولة، سواء أكانت دولة الخلافة، أم الدولة الوطنية. وقد أوضحت أن تفكيرهم في الدولة الوطنية لم يكن تفكيراً متكاملاً (قانوني، مؤسساتي) بل كان تفكيراً بالتقسيط، فتحدثوا في الدستور، أو في التمثيل النيابي، أو في التربية والتعليم، أو المساواة أمام القانون)...

إن تنظيمات ومؤسسات الدولة الحديثة قائمة على تعاقد بين مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، والمبدأ هو الفرد المواطن الذي يدعى إلى استفتاء

---

(١) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: منشورات المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥).

(٢) انظر: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٢).

أو انتخاب. والأحزاب والنقابات والجمعيات هي أيضاً تعاقد بين أفراد على أهدافها ووسائلها وقانونها الأساسي، لا على أساس انتماء عرقي أو ديني أو قبلي، بعكس بنيات المجتمع التقليدي، والتي هي سابقة على الفرد، فهو لا يختار عشيرته أو طائفته.

إن القضية ليست في حجم الدولة (دولة الوحدة العربية أو دولة الخلافة)، بل المعيار هو وضعية الإنسان، أو المواطن، داخل هذه الدولة أو تلك ومدى ضمان حقوقه الإنسانية الأساسية.

شرعيـة الاختـلاف

■ ***في كتابك: «في شرعية الاختلاف»[٣] وقفة مميزة مع البيروني وكتابه: «تحقيق ما للهند من مقولة . . .»، أوسع مدى من تناولك لأصحاب كتب المقالات (الأشعري، والبغدادي، والشهرستاني، وابن حزم). وإذ كنت تحاول في الكتاب أن تبحث في ما إذا كان لفكرة الاختلاف اليوم ما يؤسس لها شرعية داخل ميراثنا الثقافي، تنتهي إلى القول بخلو ذلك التراث من سند تتوصل به دعوتنا اليوم إلى فكرة الاختلاف بسبب من أن القدماء نظروا إلى «الآخر» المختلف في الملة نظرة المغمور بالتفوق وطعنوا في حجية مقالته في معيار الإسلام، لكنك ـ في الوقت عينه ـ تسجل ملاحظتين بالغتي الأهمية: أولاهما أن الاعتراف بـ «الآخر» في التجربة التاريخية العربية ـ الإسلامية كان أوسع وأرحب مدى من اعتراف النصوص به: أكانت نصوصاً دينية أم فقهية. وثانيهما أن البيروني يحكم التاريخ كمرجع لفهم ظاهرة الاختلاف لدى كل الأمم[٤] ويشارف بذلك عتبات الموضوعية. أليس في تينك الملاحظتين ما يتعارض مع الاستنتاج الرئيس في الكتاب؟***

أومليل: الأشعري والبغدادي والشهرستاني وابن حزم تحدثوا عن التعدد الديني والمذهبي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية، لكن هذه التعددية الاجتماعية ـ الدينية لم تجعلهم يعترفون بشرعيتها، فالحق عندهم يبقى بجانب فريق واحد: فريق «أهل السنة والجماعة»، وبالتحديد فإن الذين هم على هدى هم أصحاب المذهب الذي ينتمي إليه الكاتب من بين مذاهب أهل السنة نفسها.

أما البيروني ـ والذي لم يكن فقيهاً، بل عالماً ـ فالأمر معه يختلف. فهو قد وصف

---

(٣) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣).

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

مجتمعاً كان فيه المسلمون أقلية، وكان الذي يهم البيروني بخاصة هو معرفة مستوى العلم الهندي قياساً إلى العلم اليوناني، وعنده أن هذا الأخير - والذي ورثه المسلمون ـ متفوق. لكن الذي أثار انتباهي هو اهتمام البيروني بمؤلفات الفيلسوف أبي زكريا الرازي، ونحن نعلم أن هذا الأخير كان يعتقد بالتناسخ، وهي عقيدة البوذيين في الهند التي اهتم بها.

وفي ما يخص الموريسكيين (أي المسلمين الذين خضعوا للحكم الإسباني بعد الاسترداد المسيحي للأندلس)، فهم حالة فذة، أثارت نقاشاً فقهياً لدى فقهاء الغرب الإسلامي. فقبل هذه الحالة الموريسكية، فإن الذي كان يعرفه الفقهاء هو أن غير المسلمين من أهل الكتاب هم الذميون. وقد انقلب الوضع في حالة الموريسكيين، حيث أصبح جماعة من المسلمين هم الذين يوجدون في «ذمة» النصارى. وهناك مفارقة أخرى في حالة الموريسكيين، وهي أن مثقفيهم كانوا على معرفة بمظاهر النهضة الأوروبية (الطباعة، اكتشاف أمريكا، الإصلاح الديني البروتستانتي)، لكن الفكر الذي أنتجوه كان فكراً دينياً منغلقاً. فهم أفادوا من مكتسبات نهضوية أوروبية (الطباعة، الأفكار البروتستانتية)، لكن كسلاح يواجهون به عدوهم، أي الكاثوليكية الإسبانية التي شنّت قمعاً دينياً ضد البروتستانت واليهود والمسلمين جميعاً. ربما كان هذا القمع الذي امتحنوا به هو الذي دفعهم إلى التحصن بهوية دينية منغلقة، فأنتجوا ثقافة دينية بالأساس وجدّ محافظة.

ربما لو كان الموريسكيون قد وجدوا في مجتمع أوروبي منفتح ـ ولم يكن حال إسبانيا كذلك ـ لكان فكرهم مختلفاً، ولأنتجوا فكراً عربياً إسلامياً متقدماً، أي ربما كانوا رواداً لفكر عربي ـ إسلامي نهضوي.

الإجماع أو التعاقد؟

■ ***الإجماع الذي تحدث عنه الفقهاء هو ـ في رأيك ـ إجماعات، وهذا صحيح، حصلت بعد اختلاف، لكن المشكلة مع الفقهاء ـ كما ترى ـ في إصرارهم على إقفال حق الاختلاف في الأصول وحصر نطاقه في الفروع بعلة توقير الإجماع متناسين أن الإجماع «إنما هو تسوية تاريخية» وأن «المفروض في التسوية أنها يؤخذ بها لكن الى حين»[5]. لكن، هل كان ممكناً للفقهاء أن يفعلوا غير ذلك وهم يعاينون حال التفكك في وحدة الجماعة الإسلامية بعد أن دبّ فيها الخلاف. أو لم يكن هذا أيضاً موقف***

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.

الفلاسفة أنفسهم (كما سنرى بعد قليل مع ابن رشد)، وهل كانت هناك طريقة أخرى ممكنة لتصور وحدة المسلمين غير الدفاع عن إجماع يصون ثوابتهم العقدية ووحدة كيان الدولة؟

أومليل: بعض الكلمات، بمجرد ما تنطق، تحمل معانيَ هي نوع من أحكام القيمة، سلباً أو إيجاباً. فكلمة إجماع كلمة محبذة، أليس من الأفضل أن يكون شملنا مجموعاً، وصفنا متراصاً، وكلمتنا واحدة؟ كما أن كلمة الاختلاف مستهجنة: ألا تعني انقسام الصف، والتجزئة، وكل ما يفضي إلى الصراع، والفوضى، والتشتت، والقابلية للاختراق الأجنبي، والحرب الأهلية؟

هناك سببان يبرران فرض الإجماع: ديني، وسلطوي. فيقال مثلاً: أليس الدين واحداً، والقرآن الكريم نصه واحد، فلماذا اختلاف الأمة؟ أما السبب الثاني: فسلطوي يبرر النظام الشمولي بضرورة الوحدة «لمواجهة الأفكار وتحقيق الأهداف العليا للأمة». هذه الذريعة قد يلجأ إليها حاكم مستبد، كما قد يلجأ إليها أي حزب يماهي نفسه بالشعب أو الأمة.

إن الاختلاف أمر واقع في المجتمع: اختلاف الآراء والمعتقدات والمصالح، وليس بالضرورة الوقوف عند هذه الاختلافات كغاية في ذاتها وتكريس الفرقة والتشتيت، بل تجاوزها بكيانية جامعة، لكن متعاقد عليها كنظام وقوانين ومؤسسات. يبقى أن النظام الديمقراطي هو النظام الأصلح لتبرير الاختلافات والبناء عليها.

ينبغي أن نخرج من أذهاننا فكرة الإجماع هذه، فهو لم يحصل في يوم من الأيام ولن يحصل، وينبغي أن نفكر بدلاً منه بالتعاقد، والتوافق، والتداول بين أغلبية وأقلية يتبادلان موقعهما ديمقراطياً. فالإجماع يلغي إمكانية الوجود المشروع للأقلية، بل يلغي فكرة الأغلبية والأقلية والتداول بينهما. وهذا يعني أن التفكير بالإجماع تفكير لاديمقراطي.

المثقف والسلطان

■ ***في كتابك: «السلطة الثقافية والسلطة السياسية»[٦] تطل ـ بعمق ـ على علاقة التوتر التي قامت بين المثقف والسلطان في المجال العربي- الإسلامي الوسيط، إطلالة تقارب الشمولية لولا إسقاطك فئتين من صنف المثقفين هما: فقهاء الشيعة والمتصوفة،***

---

(٦) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

وتكريس الدراسة لفئات أربع منهم هي: الفقهاء حملة العلم الديني، و كتّاب الدواوين، وفقهاء الآداب السلطانية والفلاسفة. هل استثنيت فقهاء الإمامية والمتصوفة لأنهم لا يندرجون ـ مثلاً ـ تحت أحكام العلاقة تلك كما وصفتها في الكتاب؟

أومليل: لم أسقط فقهاء الشيعة والمتصوفة، وقلت إن السلطة العلمية في المجتمع الشيعي موضوع كبير لا بد من أن تفرد له دراسة كاملة. وموضوع التصوف، وإن تطرقت إليه في ثنايا الكتاب، فهو لا يقل اتساعاً. والمهم أنه بعد صدور هذا الكتاب، فقد اتجه باحثون إلى الحديث عن سلطة فقهاء الشيعة والمتصوفة.

يبقى أنني متفق معك على أن موضوع الكتاب هو علاقة المثقف بالسلطة، وأن كل أصناف المثقفين لم يمتلكوا سلطة علمية كتلك التي امتلكها الفقيه.

إشكالية ابن رشد

▪ ***هل ما زال ممكناً قراءة مؤلفات ابن رشد اليوم (خاصة الجدالية منها: «فصل المقال...»[7]، «الكشف عن مناهج الأدلة...»[8]، «تهافت التهافت...»[9]) بمعزل عن «غصة» الانشقاق الإسلامي ودور الجدل وعلم الكلام في تنمية شروطه (وهذا سبب احتداده في نقد علم الكلام)؛ و بالتالي، هل ما زال مشروعاً أن يؤاخذَ الفكر الرشدي على عدم الخروج عن ممكناته والانقطاع عن أسلافه، مع حرصك الشديد- على امتداد الدراسة ـ على نفي أطروحة القطيعة التي قال بها د. محمد عابد الجابري في قراءته للخطاب الرشدي؟***

أومليل: الذي حاولته هو فهم إشكالية ابن رشد، والتي دارت حولها كتبه النقدية الثلاثة التي ذكرتها، أي التي انتقد فيها المتكلمين وعلمهم المزعوم في نظره،

---

(٧) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

(٨) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الايديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

(٩) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ٣، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

لأبيّن أن الابستيمولوجيا الرشدية كان لها هدف سياسي. وقد قمت بتحليل المفاهيم الأساسية التي قام عليها الخطاب الرشدي، فوجدت أنه لم ينقطع به عن أسلافه ولزم حدود المفكر فيه، وإذاً، لم أجد قطيعة في هذا الخطاب.

لكن الذي شغلني أكثر هو موقف ابن رشد من المسألة الدينية. لقد حمل على المتكلمين (أي الذين اشتغلوا بقضايا من قبيل: ماهية صفات الله وهل يمكن رؤيته تعالى في الآخرة ؟ وهل الإنسان، مخيّر في أفعاله أم مجبر عليها أم هو بين بين ؟ وما حكم مرتكب الذنوب الكبيرة ؟). لقد حمل عليهم ابن رشد لسببين: **الأول** لأنهم في نظره أنصاف علماء، فهم مثلاً يجادلون ولا يعرفون قواعد المنطق الجدلي، ثم هم لا يعرفون العلوم الفلسفية والعقلية كما ينبغي أن تعرف، واستعمال منطقها البرهاني الذي هو منطق المعرفة الصحيحة.

والسبب **الثاني** أنهم يتخذون موقع الوساطة بين النص المقدس والناس، فينقلون نزاعاتهم إلى هؤلاء. طبعاً يمكن لمن يشاء اليوم أن يؤيد موقف ابن رشد أمام ما يشاهد حالياً من أن أمراء الجماعات الإسلامية، بتعليمهم البسيط، يفتون في كل شيء، وينشرون الخرافة باسم الدين، ويجرون الشباب إلى الإرهاب باسم الجهاد. لكن، هل يمكن عملياً أن يتحقق ما دعا إليه ابن رشد من أن للفلاسفة وحدهم حق الخوض في مسائل الدين وتأويل نصوصه ؟ إن هذا غير ممكن عملياً لأن المسألة الدينية هي قضية عامة، ولذلك لا يمكن أن نرى في دعوة ابن رشد إلى إلغاء الوسطاء بين الجمهور والنص المقدس «بروتستانتية مبكرة» لأن البروتستانتية كانت تياراً جماهيرياً، ولأنها قالت بحق الفرد، أيّ فرد مسيحي في قراءة النص المقدس وفهمه، كما أنه لا مجال للمقارنة بين ما فعله الإصلاحيون الإسلاميون المحدثون من الدعوة إلى تجاوز الوسائط والعودة مباشرة إلى النص المقدس، وما فعلته البروتستانتية، لأن هذه الأخيرة تبنتها جماهير أوروبية أصبحت عقليتها قابلة بالحداثة في الاقتصاد والسياسة والتربية، ولا ننسى أن الكاثوليكية قامت بدورها بحركة إصلاحية كرد فعل على الإصلاح البروتستانتي.

إن نقد ابن رشد استعمال الدين مطية للسياسة يكتسب أهمية حالية أمام صعود الأصولية التي تسيّس الدين، ومع ذلك، فحين يقول ابن رشد إن الفلاسفة هم وحدهم المؤهلون للخوض في قضايا الدين، فهو يماثل موقف الفقهاء الذين يريدون أن يكونوا وحدهم الناطقين باسم الدين، في حين أن الدين قضية عامة، لا بد من أن تطرح للنقاش العام، مع ضمان حرية الرأي والاجتهاد والحوار.

الغريب أن ابن رشد ـ والذي تميّز عن سائر الفلاسفة المسلمين لأنه كان في الآن

نفسه فقيهاً وفيلسوفاً ـ أقام حاجزاً بين كونه فقيهاً وكونه فيلسوفاً، فضاعت فرصة استثمار هذا الجمع بين الفقيه والفيلسوف في شخص ابن رشد. وكان الأنفع للفكر الإسلامي لو دخل فيلسوف قرطبة وفقيهها معمعة الفكر الديني بفكره الفلسفي والعكس، فلربما كان قد استطاع تطوير الفكر الديني من جهة، وفك العزلة عن الفكر الفلسفي من جهة أخرى. صحيح أنه وهو يدافع عن شرعية الفلسفة لجأ إلى حجج من أصول الفقه، لكنه إنما لجأ إلى ذلك ليصل إلى الغاية التي كان يتوخاها: وهي أن يُترك الفيلسوف لشأنه الفلسفي، دون أن يكدر صفو تأملاته هيجان العامة أو رقابة الفقهاء.

إنصاف ابن خلدون

■ ***في كتابك «الخطاب التاريخي. . .»[10] تنتقد الباحثين عن مقدمات لعلم الاجتماع المعاصر في مقدمة ابن خلدون على خلفية تمييزك بين «اجتماعية» خلدونية أنتجتها ظروفها التاريخية وبين سوسيولوجيا حديثة عبّرت عن قيام «مجتمع مدني» جديد. ومع التسليم بوجاهة التمييز، هل يمنع ذلك من اعتبار العمران الخلدوني المعرفة الاجتماعية الخاصة بمجتمعات الإسلام الوسيط حيث تسود بُنى العصبية وتناقضات البداوة و«التَّمَدْيُن» ويقوم السلطان على الشرعة الدينية والشوكة الأهلية؟ ثم كيف يمكن تفسير هذا الطلب المعرفي المتزايد على ابن خلدون في الفكر العربي اليوم ـ وحتى من قبل من كانوا أمس دوركايميين وماديين تاريخيين ـ أليس يعبّر عن شعور ما بالوظيفية الإجرائية للمفاهيم الخلدونية في تحليل بُنى المجتمع العربي العصبوية التي قد لا تنطبق عليها أدوات سان سيمون أو كارل ماركس، أو إميل دوركايم، لعدم بلوغها الدرجة التي بلغتها مجتمعات أوروبا في التنظيم العقلاني لاجتماعها المدني؟***

أومليل: لكي ندرك عظمة الإنجاز العلمي الذي أنجزه ابن خلدون، ينبغي أن نتصور العقلية العامة لعصره، ومستوى تفكير العلماء. فهذه العقلية تؤمن بإمكان حدوث الخوارق في الطبيعة. أليس الدين قائماً على معجزات الأنبياء الخارقة قوانين الطبيعة؟ وإذا كانت النبوات قد خُتمت فإن كرامات الأولياء ممكنة الظهور بين الحين والآخر على يد أولياء الله الأصفياء: فهم يخرقون قوانين الزمان والمكان، فيطيرون في الهواء ليصلُوا إلى مكة أو القدس ويعودون في رمشة عين إلى قواعدهم، ويمشون فوق أمواج البحار، ويمسحون بأيديهم المباركة على عين الأعمى فيبصر، والمقعد

---

(١٠) علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الانماء العربي، [١٩٨١]).

فيمشي. . . إلخ. ثم إن هذه العقلية تؤمن بتدخل قدرة الله سبحانه ليخرق قوانين الطبيعة متى شاء، فلا استقرار لهذه القوانين، فكيف إذاً يمكن قيام علم بقوانين الطبيعة؟

ابن خلدون كتب عن المعجزات كتابة من يؤمن بإمكانها، لكنها لم تزحزح إيمانه بالعلم الموضوعي وقوانينه، فهو يقول إن المعجزات لا تقاس عليها الأمور العادية ولا يعترض بها، مدعماً الموضوعية العلمية لعلمه العمراني الجديد، والتي لا تتعارض مع الإيمان بالقدرة الإلهية لأن قوانين الطبيعة هي سنة الله التي لا تتغير.

قد يقال إن الفلاسفة الإسلاميين أسندوا هم أيضاً عقلانيتهم الفلسفية إلى العقلانية الإلهية، فالله هو الذي سنّ قوانين الكون، وقد أرادها ثابتة مطردة، فكان العلم بها يقينياً. إلا أن الجديد عند ابن خلدون هو أنه نقل هذه العقلانية إلى العمران البشري أو الاجتماع الإنساني حسب مصطلحه، فالمجتمع هو أيضاً موضوع للعلم كما هي الطبيعة لأنه طبيعي. وابن خلدون محق حين يقول إن سابقيه من يونان ومسلمين لم يسبقوه إلى إدراكه الفذ: وهو أن المجتمع شيء طبيعي، له قوانينه الذاتية، التي يقام عليها علم جديد. لكن الحدس مهما كان عبقرياً لا يستطيع القفز على منطق التاريخ، وقد بينت الظروف التاريخية التي أخرجت المجتمع الحديث من عباءة المجتمع التقليدي ليكون ممكناً الحديث الموضوعي عن شيء اسمه **المجتمع**، أصبحت حركته الموضوعية مهيأة للبحث العلمي. ولذلك فإن ابن خلدون حين بحث عن «ثمرة» علمه الجديد، أي مجال تطبيقه، فإنه لم يتجه إلى «المجتمع» كموضوع طبيعي لعلمه المستحدث، بل اتجه إلى التاريخ كمجال لتطبيق هذا العلم لنقد الأخبار وتصحيحها، وكتابة التاريخ على الوجه الصحيح.

أجدني، وبعد هذه السنين، ربما أكون قد قسوت بكيفية ما على ابن خلدون، والواقع أن الذي كان يهمني وأنا أنجز آنذاك هذا البحث عن منهجية ابن خلدون، هو نقد من يمكن تسميتهم بـ «التراثيين الحداثيين» (على رغم مفارقة هذه التسمية)، أي أولئك الذين يحاولون أن يوجدوا لأنفسهم في التراث فكراً «تقدمياً» يزعمون أن بعض القدماء قد سبقوا إليه. وهكذا يكون الغزالي قد سبق هيوم في نقد مفهوم السببية، غافلين أن قصد كل منهما يختلف عن الآخر، فالفيلسوف الإنكليزي نقد السببية لتجريد العقل من المسلمات التي لا تثبتها التجربة، وذلك قصد إرساء العقلانية العلمية التجريبية، في حين أن الغزالي نقدها لتحجيم قُدرات العقل وإثبات إمكان المعجزة. كما جعلوا ابن خلدون واضع علم التاريخ وفلسفته، وعلم الاجتماع، والاقتصاد السياسي. . . إلخ، فكان لا بد من الرد على هؤلاء «التراثيين الحداثيين».

المراجــع

١ ـ العربية

كتــب

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ٣)

ـــــ. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢. (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ١)

ـــــ. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الايديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ٢)

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. الدار البيضاء: منشورات المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

ـــــ. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**. بيروت: معهد الإنماء العربي، [١٩٨١]. (التاريخ الاجتماعي للوطن العربي)

ـــــ. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

ـــــ. **في شرعية الاختلاف**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

جعيط . هشام. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــ. **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٢.

السيد، رضوان. **الجماعة والمجتمع والدولة**. [د. م.]: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧).

شرارة، وضاح. **أدوار احتفال ديني في قرية من جنوب لبنان-عاشوراء**. بيروت: معهد العلوم الاجتماعية، ١٩٦٩.

ـــــ. **الأمة القلقة: العامليون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٦.

ـــــ. **الأهل والغنيمة: مقومات السياسية في المملكة العربية السعودية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١. (المفكر العربي)

ـــــ. **حروب الاستتباع: أو لبنان الحرب الأهلية الدائمة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ـــــ. **دولة «حزب الله» لبنان مجتمعاً إسلامياً**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.

ـــــ. **السلم الأهلي البارد: لبنان والمجتمع والدولة، ١٩٦٤-١٩٦٧**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠. ٢ ج (سلسلة الدراسات السياسية؛ ١)

ـــــ. **في أصول لبنان الطائفي: خط اليمين الجماهيري**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥. (المفكر العربي)

ـــــ. **مدخل إلى قراءة البيان الشيوعي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢.

ـــــ. **المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Chrara, Waddah. *Transformations d'une manifestation religieuse dans un village du Liban-Sud (Ashura)*. Beyrouth: Université libanaise, Institut des sciences sociales, Centre de recherches, 1968. (Publications du centre de recherches; 5)

Djaït, Hichem. *L'Europe et l'islam*. Paris: Seuil, 1978. (Collection espirt)

______. *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris: Gallimard, 1989 (Bibliothèque des histories)

______. *Al-KUFA, Naissance de la ville islamique*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1986. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 29)

______. *La Personnalité et la devenir arabo-islamiques*. Paris: Seuil, [1974]. (Collection esprit, la condition humain)

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabs: Traditionalisme ou historicisme?*. Paris: F. Maspero, 1974. (Textes à l'appui. Série philosophie)

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

فهـــرس

- أ -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

تتناول مادةُ هذا الكتاب الأول في «سلسلة حوارات المستقبل العربي» جملةً من أهمّ القضايا الفكرية التي اشتغل عليها التأليف العربي المعاصر في العقود الثلاثة الأخيرة كالحداثة، والدولة والمجتمع، والديني والسياسي، والثقافي والمثقف، والاستشراق، والديمقراطية والاختلاف، والوحدة والانشقاق في التاريخ العربي، والسيرة النبوية، والعقل والعقلانية، والإصلاحية الإسلامية، والإحياء الإسلامي..

يجمع بين هذه الحوارات تناولُها لموضوعات مترابطة يُفضي بعضها إلى بعض، وانطواؤها على نَفَس فلسفي عُرف به المفكرون الخمسة الذين أجريت معهم هذه الحوارات، وإن كان أكثرهم من ذوي اختصاص آخر لم يقطع صلتهم بالفلسفة، كما تجمع بينها القيمةُ العلمية الرفيعة لإنتاج هؤلاء المفكرين.

إنها حوارات شاملة تأخذ مداها في استنطاق المادة الفكرية التي أنتجها أصحابها بأسئلةٍ تطلّ على معظم ما ألّفوه من بداية عقد السبعينيات وحتى مطلع هذا القرن عارضةً على القارئ غِناها في اختلافها، وتنوّع مقارباتها، ومنطلقاتها النظرية وفرضياتها التأسيسية والاستنتاجات..

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها